geist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist zeitgeist

CONSTANTIN NOICA

# povestiri despre om

## după o carte a lui HEGEL

ebook

HUMANITAS

CONSTANTIN NOICA (Vitănești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul,* în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret". A urmat Facultatea de Litere și Filozofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a Filozofiei și membru al Asociației „Criterion" (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru din cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isvoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Câmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormântat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării") (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *„Fenomenologia spiritului" de G.W.F. Hegel istorisită de Constantin Noica* (1962), *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Povestiri despre om* (*după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului"*) (1980), *Devenirea întru ființă*. Vol. I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol. II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990).

CONSTANTIN NOICA

# povestiri despre om
# după o carte a lui Hegel

Prefață de SORIN LAVRIC

Cu o scrisoare a lui EMIL CIORAN
în loc de postfață

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Colecția „Zeitgeist“ este coordonată de
VLADIMIR TISMĂNEANU

Coperta colecției: Ionuț Broștianu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristina Jelescu



ISBN 978-973-50-3384-2 (pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701
București, România
tel. 021/408 83 50
fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online:
tel./fax 021/311 23 30
e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
www.libhumanitas.ro

SORIN LAVRIC

# Un Hegel pe înțelesul oamenilor

Ține de întorsăturile absurde ale istoriei ca, în perioadele de confuzie socială, tomurile sobre ale filozofiei să fie privite drept simboluri ale răului ideologic. Unei asemenea întorsături funeste i-a căzut victimă, în anii de început ai comunismului românesc, cartea *Povestiri despre om*. Azi ni se pare neverosimil ca volumul acesta speculativ, atât de fin în aticismul frazelor sale, să aibă soarta pe care a avut-o în decembrie 1958, când a devenit unul dintre capetele de acuzare în procesul intentat lui Noica. Citit cu un ochi dezbărat de prejudecăți, conținutul volumului nu numai că are sobrietatea unui studiu de factură clasică, dar este cu totul inofensiv sub unghi ideologic. Dar cum atunci, într-o perioadă în care noua orânduire se ridica pe regula inversării valorice – o orânduire în care totul era întors de-a-ndoaselea: falsul devenea adevăr oficial, frica lua locul încrederii, iar duplicitatea devenea regulă de supraviețuire cotidiană –, într-o asemenea perioadă arestarea lui Noica nu se putea poticni în scrupule de procedură penală. În fond, autoritățile ar fi putut inventa oricând alte motive de inculpare politică, la fel de rupte de realitate ca acelea legate de interpretarea unei cărți de Hegel. Prin urmare, nu aberația învinuirii ca atare are a ne preocupa, ci istoria propriu-zisă a scrierii *Povestirilor despre om*.

Ridicat în martie 1949 de pe moșia din satul Chiriacu, unde se îngrijea de administrarea celor 50 de hectare, câte

îi mai rămăseseră familiei Noica în urma reformei agrare din 1945, Noica va primi regim de domiciliu obligatoriu la Câmpulung-Muscel, un oraș de munte care avea să-i fie reședință pentru aproape zece ani. Nimerit într-o urbe altădată înstărită, a cărei depărtare de București o preschimba într-o insolită închisoare în aer liber, Noica se va consacra singurului lucru la care se pricepea cu adevărat: filozofia. Construindu-și un univers interior în care nu pătrundeau decât clasicii culturii și cei câțiva apropiați cărora le încredința gândurile sale, Noica se va bucura de toate condițiile de care avea nevoie pentru o viață în spirit: liniște, singurătate și acel demon interior al dispoziției speculative din al cărui elan se vor naște patru cărți în zece ani. Din acest motiv, ostracizarea pe care a îndurat-o la Câmpulung, chiar dacă a fost o perioadă dureroasă în biografia lui – date fiind lipsurile la care a fost constrâns –, sub unghiul poftei de creație a fost providențială. Dovadă că, peste ani, când se va referi la perioada de domiciliu forțat, Noica va vorbi de ea numind-o „ceasul cel mai însuflețit al vieții sale“[1].

De fapt, surghiunul trăit pe meleagurile natale ale lui Ion Barbu și Petre Țuțea a reprezentat purgatoriul fără de care Noica nu ar fi devenit un gânditor propriu-zis. Tocmai de aceea, nu este exagerat să spunem că, grație maturității de gândire pe care o va căpăta la Câmpulung, acest oraș va reprezenta locul de naștere al *filozofului* Noica: sunt anii în care gânditorul își va găsi ideea dialecticii tetradice, scriind, între 1949 și 1950, prima sa lucrare cu adevărat originală, *Cercul metafizic*. Lucrarea va aștepta 30 de ani publicarea și, când va apărea, va purta titlul de *Încercare asupra filozofiei*

1. *Apud* Constantin Noica, „Fișa clinică“ din *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Humanitas, București, 1997, p. 103.

*tradiționale*, reprezentând prima parte din *Devenirea întru ființă* (1981).

La Câmpulung, Noica îi va citi integral pe Goethe și Hegel, cufundându-se în opera lor ca într-o albie cu virtuți regeneratoare. De fapt, se va refugia în creația lor ca să scape de evidența unei realități sumbre, și o va face într-o măsură atât de mare, încât cei doi filozofi germani aveau să-i fie nu doar inspiratorii gândurilor, dar chiar verificatorii propriei viziuni. Mai precis, îi preschimbă, prin asimilare profundă, în etalonul cultural de care avea nevoie pentru a-și măsura puterile creatoare. Așa se face că cele două cărți pe care le va scrie pe marginea operei lor (*Anti-Goethe* în perioada 1953–1955 și apoi *Povestiri despre om* în intervalul 1955–1956) nu sunt compendii înțesate cu sterpe comentarii de lectură, ci cărți de creație proprie. Studiindu-i îndeaproape, Noica se definește prin opoziție față de ei, înfruntându-le ideile și filtrându-le obsesiile.

Sub unghiul câștigurilor filozofice, marea noutate pe care Noica o trăiește la Câmpulung este descoperirea dialecticii hegeliene. În perioada interbelică, interesul său pentru Hegel nu răzbate defel în scrierile sale. Nu există nici un studiu scris în acest răstimp din care să putem deduce că Noica ar fi deschis ochii asupra importanței metodei dialectice. Preocupat de Kant, de Descartes sau de Leibniz, tânărul Noica este opac la atracțiile intelectuale ale schemelor hegeliene. Îi rămâne, așadar, ca acum, la 40 de ani, vârsta pe care o avea în momentul trimiterii la Câmpulung, să descopere pârghiile răsucirilor dialectice, dar să le descopere într-un context mult mai aspru decât și-ar fi dorit, și totuși mult mai fecund decât ar fi sperat. Căci acum Noica îl descoperă pe Hegel într-un fel aparte: mai întâi prin biografie și abia apoi prin înțelegere teoretică.

În momentul sosirii la Câmpulung, Noica este un caz tipic de destin distrus. Un om pentru care tot ce însemnase o viață normală aparținea trecutului. Cu o carieră distrusă, cu o familie risipită și cu un trecut politic compromițător, Noica este un om învins. Ca să-și recompună o altă identitate într-o epocă în care mai nimic din ce făcuse în perioada interbelică nu-i mai putea servi drept carte de vizită, Noica ar fi trebuit să renască la propriu din falia prăbușirii sociale. Și tocmai aici intervine viziunea dialectică asupra vieții: aflat la nadirul traseului biografic, Noica este suficient de pregătit interior pentru a intui semnificația consolatoare a dialecticii: înțelege că viața este o înlănțuire de momente în care fiecare etapă, deși pare definitivă și adevărată, se dovedește peste puțin timp efemeră și falsă; înțelege că, atâta vreme cât un om se află prins într-un episod biografic, acel episod îi pare cel mai important și mai bogat, pentru ca apoi, de cum trece în alt ceas biografic, să realizeze că adevărul din trecut era doar minciuna de care avusese nevoie pentru a trece mai departe; înțelege că viața seamănă cu o scară ale cărei trepte trebuie urcate una câte una și că adevărul vieții este de găsit în întreaga desfășurare a scării, și nu doar în căderile, alunecările sau izbânzile aduse de fiecare treaptă în parte; înțelege, într-un cuvânt, că *das Wahre ist das Ganze* („adevărul este întregul")[2], după vorba lui Hegel din *Fenomenologia spiritului*, și că doar „rezultatul cu drum cu tot"[3] poate oferi un criteriu de apreciere a vieții; înțelege că

2. *Apud* G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 24.

3. „Așa cum a vroit Hegel să aibă drept «adevăr» rezultatul cu drum cu tot, sau așa cum a năzuit întotdeauna filozofia să aibă Unul cu multiplu sau cu divers cu tot." – C. Noica, *Devenirea întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 442.

împlinirea unui destin nu poate ține de trecut și că viața merită să fie trăită numai dacă ce e mai bun în ea abia urmează să se întâmple; și mai înțelege că străbaterea pas cu pas a drumului vieții fusese descrisă, cu mai bine de 140 de ani înainte, în capitolele unei cărți stranii și cu totul nedigerabile, numită *Fenomenologia spiritului*, de un gânditor pe cât de celebru, pe atât de dificil: Hegel.

Într-un cuvânt, citind cartea lui Hegel, Noica se regăsește în personajul ei și în alternanța stărilor lui de conștiință. Intuiește că certitudinea frângerii destinului său, deși părea definitivă și irevocabilă, putea să fie o treaptă ducând către o împlinire viitoare. Și astfel, dialectica lui Hegel, cu înlănțuirea ascendentă a unor momente ce tind spre împlinirea finală a vieții, îi oferă o perspectivă încurajatoare. Realizează că viața nu îi este încheiată și că situațiile iremediabil pierdute nu intră în ecuația înțelegerii hegeliene. Dialectic vorbind, omului îi rămâne mereu o șansă de salvare. Răul poate fi convertit în bine, dezamăgirea poate fi atenuată și nefericirea poate fi sursa unei prefaceri interioare. Totul depindea atunci de arta cu care Noica știa să-și pună viața în ordine, imprimându-i o cadență care să semene cu crescendo-ul spiritual prin care trece protagonistul cărții lui Hegel. Un crescendo care cere ca etapele maturizării spirituale să nu fie sărite, ci parcurse în ordinea cronologică a ivirii lor.

Pe scurt, Noica este atât de răscolit de revelația prilejuită de lectura volumului, ba chiar atât de uimit de rigoarea cu care autorul descrie modul cum conștiința unui om înaintează din înfrângere în înfrângere și din dezamăgire în dezamăgire, încât, în următorii ani, se dedică studierii sistemului hegelian cu maximă minuție. Mai mult, cheia pe care năzuise s-o obțină de unul singur în filozofie – și anume un mecanism explicativ cu valabilitate universală, adică o formulă

unică, bazată pe o schemă invariabilă, pe care s-o poată aplica oricărei situații concrete de viață –, cheia aceasta o regăsește acum în triadele conceptuale și în pivotul negării negației. E drept, cheia fusese descoperită de un altul înaintea lui, dar atuurile ei puteau fi folosite în continuare. Iată de ce revelația pe care o are intuind cum magia unei formule, aplicată cu o strictețe monotonă asupra lumii, poate face din filozofie o disciplină de vrajă și dintr-un gânditor un ucenic vrăjitor – revelația aceasta stă la originea interesului nestins pe care Noica îl va arăta de acum încolo operei lui Hegel.

Aflat sub impresia lăsată de *Fenomenologia spiritului* – de fapt, Noica retrăiește la 40 de ani raptul sufletesc pe care îl avusese la 18 ani cu o altă carte celebră, *Critica rațiunii pure* –, filozoful român se hotărăște s-o povestească prietenilor. Este reacția spontană a celui care, simțind că descoperise un geniu, nu-și poate reprima dorința de a-l face cunoscut cât mai multora. Vrea, așadar, să răspândească învățătura lui Hegel, vrea s-o facă accesibilă, și i s-ar părea o abdicare vinovată să nu-i reușească încercarea. Pentru asta nu trebuie decât să fie un bun ambasador care să-l prezinte cât mai onorabil pe Hegel în limba română. Un misionar care să propovăduiască *Fenomenologia spiritului* în forma ei cea mai simplă: povestindu-i conținutul cu aerul cu care oamenii își istorisesc uneori peripețiile. Numai așa, puși în fața unei povești atrăgătoare, cititorii ar fi înțeles de ce în paginile ermeticului tom al lui Hegel este vorba de viața și de conștiința fiecărui om. Lui Noica nu-i mai rămâne atunci decât să afle dacă dificilul op hegelian putea fi făcut să sune omenește, curățându-l de acel indigest și adesea ilizibil jargon care făcea din capodopera lui Hegel o carte interzisă publicului cult.

În plus, încercând s-o povestească, Noica vrea să-și adeverească o intuiție la care ținea mult: dacă un filozof are cu adevărat o idee, atunci ea poate fi desprinsă din jargonul în care a fost gândită pentru prima oară și povestită cu ajutorul altui limbaj. Așadar, o idee nu e sudată până la identificare cu termenii în care a fost exprimată pentru prima oară. Ideea lui Hegel e ca un suflet care, desprinzându-se de trupul limbii germane, putea fi întrupat în altă limbă. Testul trecerii ideii dintr-un jargon în altul este dovada clară că un gânditor are o idee. Iar dacă Hegel putea fi povestit în cuvinte simple, atunci ideea lui era veritabilă. În ochii lui Noica, principiul de recunoaștere a ideii stătea în virtutea ei diegetică.

Noica începe să-și scrie interpretarea la *Fenomenologia spiritului* la jumătatea lui 1955 și o termină peste un an. Mulțumit de rezultatul obținut, organizează seminarii private în cursul cărora le citește apropiaților capitole din manuscris. Mai mult, împins de un entuziasm cultural care nu ținea seama de constrângerile vremii, face mai multe còpii dactilografiate, visând la o eventuală publicare a cărții. Variantele dactilografiate circulă în cercul prietenilor și, la prima venire în țară a uneia dintre verișoarele sale – Mariana Parlier, stabilită la Paris din 1929, îl vizitează pe Noica la Câmpulung în toamna lui 1956 –, filozoful îi înmânează un exemplar, cu rugămintea să-l treacă peste graniță. Sub protecția cetățeniei franceze, Mariana Parlier reușește să ducă manuscrisul la Paris și să-l încredințeze cunoscuților din exil. După câțiva ani, unul dintre foștii camarazi ai lui Noica, Octavian Buhociu, va publica cartea la Paris, în limba română, sub egida Centre Roumain de Recherches, cu titlul *Fenomenologia spiritului de G.-W.-F. Hegel istorisită de Constantin Noica*. În acest timp, Noica se află în

închisoare, condamnat la 25 de ani de detenție politică, fără să aibă știre de apariția cărții. Dacă ar fi știut, ar fi simțit pesemne un dram de consolare la gândul că în țară aceeași carte îi fusese respinsă de Editura de Stat pentru Literatură și Artă (ESPLA), în urma referatului negativ scris de Zigu Ornea la solicitarea conducerii editurii. Și astfel, prima apariție editorială semnată de Noica după ostracizarea culturală începută în 1944 avea să aibă loc la o editură pariziană.

În atmosfera de austeritate de la Câmpulung, apropiaților lui Noica – Alecu Paleologu, Nicu Steinhardt, Marietta Sadova, Dinu Pillat, Mihai Rădulescu, Anca Ionescu sau Simina Mezincescu – cartea trebuie să li se fi părut cu totul exotică. Pesemne că îi atrăgea prin frumusețea limbii și prin răsucirea nuanțelor verbale, dar și prin deplinul contrast în care se afla cu spiritul vremii. De aceea, lectura ei în cursul întâlnirilor literare trebuie să le fi dat gustul unui voluptuos spirit de frondă, senzația că participă la un act de indirectă sfidare intelectuală: se opuneau degradării colective prin comentarea unei cărți de inefabil rafinament speculativ. Dar cunoscuții lui Noica aveau să plătească scump orele de frondă culturală petrecute în jurul *Povestirilor despre om*. Toți vor fi arestați începând cu sfârșitul anului 1958 și, intrând în „lotul Noica-Pillat“, își vor petrece câțiva ani în închisorile comuniste.

După grațierea politică din 1964, Noica se va întoarce la studiul cărții lui Hegel, semn că mizeriile suferite nu-i slăbiseră pasiunea pentru dialectică. În consecință va organiza în apartamentul din strada Ornamentului nr. 4, din cartierul Berceni, seminarii private pe marginea *Fenomenologiei spiritului*. La ele vor participa Sorin Vieru, Gabriel Liiceanu și Vasile Dem Zamfirescu. Pe baza rezumatelor făcute în

vederea seminariilor, Noica va așterne pe hârtie o a doua interpretare a cărții, pe care o va publica în foileton între 1969 și 1970 în paginile revistei *România literară*. Spre deosebire de varianta de la Câmpulung, care prinde integral originalul german, cea de-a doua versiune nu acoperă decât primele trei capitole din cartea lui Hegel: 1) „Conștiința“ 2) „Conștiința de sine“ și 3) „Rațiunea“. Noica va lăsa deoparte celelalte capitole din subînțelese motive de interdicție ideologică: tematica lor, precumpănitor etică și religioasă, nu se bucura de consimțământul cenzurii. În plus, spre deosebire de prima variantă, al cărei fir rămâne aproape de litera lui Hegel, respectându-i capitolele și folosindu-i exemplele, a doua este mai liberă, mai îndepărtată de model. Prima este strânsă după încheieturile calapodului nemțesc și, ca orice copie prea fidelă originalului, rămâne tributară unei rigori formale. A doua are avantajul de a reda mai sugestiv odiseea spiritului după regula fidelității trădate: îl înțelegi pe autor în spiritul lui și apoi îl povestești cu cuvintele tale, ba chiar făcând uz de exemple proprii. În felul acesta, Noica îl modelează pe Hegel după tiparul minții sale, dându-i chip propriu și făcându-l să vorbească românește.

Volumul apărut în 1980 la Cartea Românească, sub titlul *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel* cuprinde ambele variante de interpretare: cea pariziană (scrisă de fapt la Câmpulung) și cea bucureșteană. Stilistic vorbind, cartea lui Noica e mai frumoasă decât originalul, dar cu prețul sacrificării jargonului. Nu se pierde nimic esențial din conținut, ci doar virtuozitatea de balerin dialectic a lui Hegel. Dispare magia unui jargon care lasă impresia unei forțe ce se deapănă singură, în virtutea unei energii intrinseci. Dar cum limba română, lirică în fond și plastică în expresie, nu îngăduie înlănțuirea secvențială a calupurilor

de concepte germane, stilul de interpretare nicasian rămâne singurul mod în care cartea lui Hegel poate fi salvată de indiferența publicului. În schimb, tălmăcit în românește după toate canoanele traducerii, Hegel este de o opacitate exasperantă și, pe pagini întregi, de-a dreptul ilizibil. Îți trebuie o mare doză de credință în geniul neamțului ca să ai răbdare să-i urmărești piruetele conceptuale. Și-ți mai trebuie și o mare dorință de a te pedepsi singur supunându-te ordalițiului abstract al schingiuirii verbale.

A-ți însuși un jargon e un act de disciplină. Dar a nu te mai desprinde de el e act de înrobire, de servitute doctă. Conformismul bazat pe fidelitatea lexicală, care cere depersonalizarea interpretului până la folosirea *ad litteram* a jargonului original, nu se împăca în anii '70 cu ambiția lui Noica de a construi o limbă cu virtuți speculative. Știa prea bine că, în românește, Hegel nu poate fi tradus, ci doar parafrazat. Dacă îl calchiai, cădeai peste alcătuiri verbale de un nefiresc grotesc, în schimb, dacă îl aproximai, te arătai diletant. Singura soluție era ca, ridicându-se la nivelul lui, Noica să-l redea în limba română ascultând numai de inspirația proprie. Și chiar asta avea să facă cu cele două variante de interpretare.

Să ne întoarcem atunci la cartea lui Hegel. Ce conține, de fapt, *Fenomenologia spiritului* ca să îndreptățească faima pe care i-a dat-o tradiția? Dacă o judecăm după ponderea pe care o are în arhitectura *Enciclopediei științelor filozofice*, *Fenomenologia* ocupă un loc modest: e doar un sertar din numeroasele sertare ce dau substanță viziunii lui Hegel. Mai precis, „Fenomenologia spiritului“ este un capitol pe care îl găsim în partea a treia din *Enciclopedia științelor filozofice*, parte intitulată *Filozofia spiritului* – partea întâi fiind *Logica* (al cărei obiect este logosul divin) și partea a doua fiind

*Filozofia naturii* (al cărei obiect sunt științele exacte). Capitolul respectiv se află în secțiunea „Spiritului subiectiv“, intercalat între „Antropologie“ și „Psihologie“. Ca detaliu arhitectonic, la Hegel *Enciclopedia* are trei părți, fiecare parte are trei secțiuni, fiecare secțiune are trei capitole ș.a.m.d, după o previzibilă schemă triadică care îi dictează nu numai cadența înlănțuirii momentelor, dar chiar și cuprinsul cărților. Dacă e să judecăm capitolul „Fenomenologia spiritului“ după precaritatea cunoștințelor de antropologie și psihologie pe care le arată Hegel în *Filozofia spiritului*, atunci ar trebui să trecem repede peste el. Norocul acestui capitol este că tematica lui e strict filozofică, necerând exemplificări din domeniul științelor exacte. Hegel se află, așadar, pe terenul lui predilect: jargonul abstracțiunilor.

Detaliul remarcabil este că acest capitol e forma rezumată a volumului pe care Hegel îl publicase mai devreme, în 1807, cu același titlu: *Fenomenologia spiritului*. Prin urmare, așa cum exegeții vorbesc de *Logica* „mică“ (prima parte din *Enciclopedia științelor filozofice*, editată la Heidelberg în 1817) și de *Logica* „mare“ (*Wissenschaft der Logik*, *Știința logicii* – 1812, Nürnberg), tot așa, păstrând simetria, putem vorbi de *Fenomenologia spiritului* „mică“ (cea din *Enciclopedia științelor filozofice* din 1817, Heidelberg) și de *Fenomenologia spiritului* „mare“ (volum editat la Bamberg în 1807).

Cartea la care se referă Noica în *Povestiri despre om* este *Fenomenologia spiritului* din 1807. Termenul de „fenomenologie“ nu trebuie luat în sensul „fenomenologic“ pe care îl va căpăta această disciplină odată cu Husserl și Heidegger. La Hegel, fenomenologia nu înseamnă decât descrierea lanțului de fenomene (experiențe) prin care trece conștiința unui om atunci când vrea să afle adevărul vieții sale. De fapt,

prima variantă de titlu la care s-a gândit Hegel după terminarea cărții a fost cel de *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* (*Știința experienței conștiinței*)[4], pe care l-a schimbat ulterior în cel de *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenologia spiritului*). Așadar, în carte e vorba de șirul de experiențe prin care trece conștiința unui om care se străduiește să cunoască lumea. Dramatismul acestor experiențe vine din aceea că subiectul le percepe ca pe niște episoade dureroase și sfâșietoare. Cauza e de găsit în faptul că subiectul, vrând să cunoască obiectul, se lovește mereu de contradicții irezolvabile. Neîmplinirea pe care o resimte o pune când pe seama obiectului, când pe seama naturii sale subiective, pentru ca apoi, pe măsură ce înaintează de-a lungul șirului de contradicții, omul să-și dea seama că adevărata sursă a antinomiilor nu stătea nici în precaritatea naturii sale subiective și nici în structura obiectului de cunoscut, ci în temelia pe care stăteau amândouă de la bun început: spiritul divin.

Spiritul divin se dedublează în subiect (om) și în obiect (natură) și se folosește de om pentru a se cunoaște pe sine. Celebra „viclenie a rațiunii" (*List der Vernunft*) echivalează cu arta cu care Dumnezeu, slujindu-se de om, își atinge scopul dorit: pura cunoaștere de sine. Altfel spus, chiar dacă protagonistul cărții e spiritul uman, regizorul care pune în scenă episoadele dramei cunoașterii este Dumnezeu. Omului i se insuflă convingerea că toate faptele îi aparțin și că el este unicul stăpân al vieții sale, când de fapt toate

---

4. *Cf.* „Anmerkung der Redaktion zu Band 3", G.-W.-F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 595. (Nota editorului german din anexa la volumul 3 din *Opere complete*, „Fenomenologia spiritului".)

egoismele și trufiile sale slujesc voinței divine. Unealtă în slujba unei providențe cu bătaie escatologică, omul urcă scara momentelor cunoașterii, ajungând în final la apocatastază: cortina se ridică, măștile cad și regizorul divin iese pe scenă, contemplându-se în lumina cunoașterii absolute. Ultimul capitol al cărții, „Das absolute Wissen" („Cunoașterea absolută") este încununarea unei epopei cognitive care începe de jos, de la cele mai mărunte și anodine stadii ale cunoașterii – senzație și percepție, intelect și legile naturii –, apoi urcă treptat, în cercuri din ce în ce mai largi, de la conștiința în genere la conștiința de sine, de la conștiința de sine la conștiința comunității, de la conștiința comunității la rațiunea morală, de la rațiunea morală la rațiunea juridică, de la rațiunea juridică la rațiunea artistică și apoi la rațiunea religioasă, pentru ca, în final, odată cu dezvăluirea de sine a lui Dumnezeu – apocalipsa cognitivă în variantă hegeliană –, aventura spiritului să atingă stația terminus. De acum istoria se poate încheia, căci Dumnezeu și-a atins scopul: s-a cunoscut pe sine după un lanț de epoci care s-au desfășurat după o schemă rațională, necesară și, bineînțeles, triadică. Cartea lui Hegel are un final fericit: Dumnezeu se contemplă pe sine în slava purității sale. Și, lucru aparte, singura ipostază a spiritului prin care Dumnezeu poate atinge cunoașterea totală nu este religia creștină, cum ar fi fost de așteptat, ci filozofia. Filozofia e deasupra religiei, ba chiar deasupra religiei revelate – cea în care universalul divin se face sensibil, întrupându-se în făptura lui Isus Cristos.

O altă trăsătură remarcabilă a cărții lui Hegel este că ordinea etapelor prin care trece un individ în cursul cunoașterii se regăsește în ordinea principalelor etape din istoria omenirii. Este uimitor să vezi cum grecii, Antichitatea, Imperiul

Roman, religia greacă, iudaică, cea creștină, Evul Mediu, Renașterea, Luminile, Revoluția Franceză se înșiruie toate într-o cadență triadică – teză, antiteză, sinteză (punere, contrapunere, compunere) – pe care o regăsim la nivelul senzației, percepției și intelectului. Ce se întâmplă la scara mare a istoriei omenirii se regăsește la scara mică a vieții individuale. Ontogenia repetă filogenia, iar microcosmosul uman este o replică în miniatură la grandioasa epopee divină. Dumnezeu se dezvăluie în istorie pas cu pas, în tot atâtea trepte câte epoci istorice numără istoria lumii. Cum sfârșitul e prefigurat în imboldul inițial al Dumnezeului dornic de a se cunoaște pe sine, odată imboldul satisfăcut, istoria se încheie și apocalipsa se desăvârșește. În fața unei perspective atât de uriașe, în care gnoseologia capătă virtuți etice și mântuitoare, în fața unei asemenea perspective contează mai puțin felul în care Hegel și-a ales exemplele ce ilustrează o epocă sau alta. Altfel spus, nu există o necesitate logică în desfășurarea istoriei așa cum este ea descrisă de filozoful german, alegerea epocilor și succesiunea lor fiind dictată de preferința și de orizontul cultural al autorului. Astăzi, dacă Hegel ar trăi, ar adăuga negreșit câteva capitole la *Fenomenologie*, măcar cele destinate religiei islamice și civilizației americane.

Dacă facem abstracție de prefață și de introducerea cărții, care sunt pe alocuri mai absconse decât cartea propriu-zisă (Noica spune că prefața a fost scrisă prea târziu, iar introducerea prea devreme în raport cu conținutul volumului), cele șase capitole ale *Fenomenologiei* – 1) „Bewußtsein" („Conștiință"); 2) „Selbstbewußtsein" („Conștiință de sine"); 3) „Vernunft" („Rațiune"); 4) „Der Geist" („Spiritul"); 5) „Die Religion" („Religia"); 6) „Das absolute Wissen"

(„Cunoașterea absolută“) – dau principalele trepte ale scării ascendente către Dumnezeu.

În *Povestiri despre om*, Noica va respecta structura capitolelor, urmărind diviziunile și subdiviziunile date de Hegel. Vom găsi astfel toate temele hegeliene care au făcut carieră în istoria filozofiei: conștiința nefericită, relația dintre stăpân și slugă, relația dintre bărbat și femeie, problema morții lui Dumnezeu etc. În plus, Noica rămâne fidel spiritului dialecticii hegeliene, respectând cadența triadică impusă de original. Nici o aluzie, așadar, la dialectica tetradică pe care filozoful român, în anii interpretării de la Câmpulung, o elaborase deja.

În fine, cartea lui Hegel este însuflețită de premisa unei justiții imanente care nu ține seama de subiectivitatea umană. E vorba de o justiție care își vede de drumul ei, răsplătind sau pedepsind popoare, indivizi și religii. Un tăvălug cadențat care prinde totul în vârtejul unei deveniri implacabile, ca un șuvoi ce curge în ritmul treimilor conceptuale. O raționalitate adâncă dirijează cu discreție lumea, iar inteligibilitatea universului își are cauza într-un logos care ghidează în ascuns totul. Providența acestui logos poate fi decodată cu ajutorul seturilor de concepte dialectice. Întâlnim, așadar, cuprinzătorul panteism hegelian, grație căruia ontologia este gnoseologie, logica este teologie și istoria omenirii este istoria dezvăluirii treptate a Dumnezeului creștin. Nimic nu e întâmplător, totul e guvernat de pronia spiritului universal. Viziunea aceasta e atât de ispititoare, încât nu ne mirăm că veacuri la rând cele mai strălucite inteligențe din Europa au îmbrățișat optica hegeliană. Iar Noica nu a făcut excepție. Trecut prin răscolirea creștină a eșecului legionar, deschizându-se, așadar, către un tip de mentalitate care nu se împăca defel cu platitudinea seacă a

raționalității carteziene, Noica a sesizat vraja unei dialectici care, sub motiv că asimilează iraționalul, îl reduce de fapt la un concept cât se poate de rațional, pe care apoi îl poate manipula după voie.

Celebritatea *Fenomenologiei spiritului* în istoria culturii europene are o dublă cauză: exegetică și ideologică. Noica este unul dintre puținii gânditori din secolul XX care nu au perceput cartea în latura ei ideologică, de aici și alura inofensivă a *Povestirilor despre om*. Din păcate, cea mai mare parte a faimei postbelice a lui Hegel se datorează celui de-al doilea factor. Mai precis, Hegel a fost exploatat ideologic în numele unei doctrine în raport cu care trebuia să joace rolul unui predecesor smerit. Altfel spus, Marx avea nevoie de o legitimare filozofică, iar autoritatea lui Hegel putea juca rolul unui certificat de calitate pentru ideologul de la Trier. Pentru marxiștii occidentali, Hegel trebuia să fie solul din care s-a ivit autorul *Manifestului Partidului Comunist*, opera hegeliană devenind astfel o propedeutică menită a pregăti apariția evangheliei socialiste. Prin urmare, Hegel merita prețuit cu condescendența celor care vedeau în el tatonările stângace ale unui gânditor care, ce-i drept, fusese destul de deștept ca să intuiască legile obiective ale istoriei, dar și îndeajuns de obtuz ca să nu înțeleagă că motorul ei nu e spiritul divin, ci legile materiei și contradicțiile societății. Ideologul mesianic al internaționalismului modern își găsea astfel un premergător celebru. Mai mult, sofismele lui Hegel puteau fi mânuite după plac, dând naștere unor sofisme și mai mari, cărora ideologii comuniști le puteau imprima direcția dorită. Și astfel, ruptă de fundalul idealist și de finalitatea creștină a viziunii hegeliene, dialectica devenea o gimnastică conceptuală cu bătaie propagandistică, o unealtă de

persuasiune cu care se putea dovedi orice și în același timp opusul a orice.

Întorcându-ne la cartea lui Noica, putem vorbi de trei niveluri de lectură a *Povestirilor despre om*. Primul nivel e cel literar. Citești cartea lui Noica ca pe o lucrare de sine stătătoare, ignorând modelul din care s-a desprins. În acest caz, cartea poate fi gustată estetic ca o reușită bucată de proză filozofică, cititorul rămânând la sfârșit cu gândul pe care a vrut Noica să i-l transmită: că filozofia lui Hegel ne privește îndeaproape și că e păcat să ne sfârșim drumul vieții într-un capitol aflat la începutul sau doar la jumătatea cărții.

Al doilea nivel de lectură e cel plat exegetic: citești cartea verificându-l pe Noica, comparând originalul german cu interpretarea noiciană. Cauți exactitatea și greșelile comentatorului, iar în final conchizi că *Povestiri despre om* nu este o analiză amănunțită a opului hegelian. Numai că Noica nici nu și-a propus așa ceva. Dacă ar fi făcut-o, ar mai fi adăugat o lespede inertă la muntele de maculatură exegetică care tronează peste opera hegeliană. Noica a vrut să-l umanizeze pe Hegel, făcându-l pe cititor să privească ideile profesorului de la Iena și Berlin cu simpatie. Și chiar a reușit. În forma dată de Noica, Hegel este un gânditor pe care nu-ți vine greu să-l îndrăgești – simpatie care îți dispare de îndată ce deschizi originalul german.

Al treilea nivel e cel al acribiei exegetice de rang empatic: vrei să vezi cât preia Noica din Hegel și cum știe să-i dea forma propriilor idei. Acum nu mai contează fidelitatea cu care Noica l-a povestit pe Hegel, ci modul cum s-a folosit de el ca să se exprime pe sine. La un asemenea nivel, te preocupă ideile lui personale, așadar laitmotivele pe care le-a presărat în substanța interpretării, laitmotive pe care le

vom regăsi și în alte cărți. De pildă, filozofia ca mijloc de dobândire a echilibrului interior, singurătatea și izolarea, bucuria și tristețea, vidul vieții omenești, fratele fiului risipitor, Don Quijote, Don Juan și atâtea alte personaje pe care le vom regăsi, în altă taxonomie, în *Șase maladii ale spiritului contemporan*. În acest scop, nu trebuie să uităm că scrisul lui Noica este cel mai adesea autoreferențial și că fascinația din care s-au născut *Povestiri despre om* se datorează senzației de regăsire pe care gânditorul, studiind cartea lui Hegel, a trăit-o cu o intensitate aparte.

Citind *Povestiri despre om*, nu poți decât să regreți că Hegel și-a îngropat ideile în etanșeitatea unui jargon irespirabil, un jargon din cauza căruia *Fenomenologia spiritului* nu mai este citită azi aproape de nimeni. În schimb, cartea lui Noica poate fi citită, ba chiar poate fi parcursă cu delicii estetice subtile. S-o citim cu convingerea că, în zilele noastre, nimeni nu mai poate da o interpretare atât de frumoasă unei cărți atât de grele.

# Cuvânt înainte

Înfățișăm cititorului două interpretări ale unei aceleiași cărți, *Fenomenologia spiritului* de Hegel*.

Prima, „Neobișnuitele întâmplări ale conștiinței“, care acoperă numai jumătate din operă, a apărut între decembrie 1969 și mai 1970 în revista *România literară*. A doua interpretare, „Povestea omului ca toți oamenii“, care acoperă întreaga operă, a fost scrisă anterior, iar o încercare de editare în 1962, greșit întreprinsă, n-a avut urmare.

O a treia interpretare, tot completă, întreprinsă ca „Jurnal intim al conștiinței“, a trebuit să fie lăsată deoparte.

Pentru ce *trei* interpretări ale aceluiași autor? Pentru că, în gândul interpretului, opera lui Hegel este Cartea omului, una pe care o citim pe neștiute, statornic.

CONSTANTIN NOICA

---

* Trimiterile se fac la ediția G.-W.-F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965.

ÎNTÂIA INTERPRETARE

# *Neobișnuitele întâmplări ale conștiinței după* Fenomenologia spiritului

# Introducere

Prin anul 1805, un ajutor de profesor din orășelul german Iena întreprindea să înfățișeze, într-o carte pe care o scria febril, tot ce se întâmplă conștiinței, așadar omului, când încearcă să vadă care-i sunt certitudinile. Autorul, care era Hegel, n-avea decât 35 de ani și încă nici o strălucire. Unii spun că se grăbea să scrie cartea ca să capete un loc mai bun la vreo universitate germană; alții spun că o scria ca sub îndemnul unui gând deosebit. În felul său, Hegel le face vădite pe amândouă, în scrisoarea din 1805 către Voss, traducătorul *Iliadei*, căruia îi cerea un loc la universitatea din Heidelberg; căci el adăuga: „Luther a făcut ca Biblia să vorbească în limba germană, D-voastră pe Homer… Dacă puteți uita aceste două exemple, eu aș spune despre încercarea mea că mă străduiesc a face ca filozofia să vorbească în limba germană."

În ceasul acela, comparația pe care o făcea docentul de la Iena putea părea prezumțioasă. Mai târziu avea să fie prea puțin grăitoare. Căci dacă Luther îngropa Biblia în cuvântul german și mai ales în protestul german, dacă Voss făcea doar o ispravă de filolog german, Hegel în schimb făcea nu atât ca filozofia să vorbească limba germană, cât să vorbească pur și simplu, să se istorisească. Îi reușea lui Hegel să scrie o carte cum nu se mai putuse scrie – căci lipsise până atunci conștiința istorică – și cum nu mai avea să scrie nici

el: una în care întâmplările sunt idei, sau mai degrabă ideile sunt întâmplări. Cineva a cutezat s-o compare cu *Divina comedie*. Este în orice caz o *Umană comedie*.

O asemenea carte nu poate fi ignorată nepedepsit. Poți ignora părerile gânditorilor, poți ignora chiar adevărurile lor, dacă sunt străine de orizontul vieții tale, dar nu poți lăsa neștiute căile omului, dacă a reușit cineva să le arate. Hegel pare să fi descris aci gândul de dindărătul gândurilor și demersurilor noastre, fie că filozofăm ori nu. Și e vorba de un gând pe care îl purtăm statornic cu noi, dar care de fapt, spune Hegel, ne poartă cu el, sau care, chiar dacă nu-l gândim, ne gândește el, ne însuflețește și ne leapădă el pe drum, atunci când nu mai suntem în stare să ținem pasul. Despre asemenea și alte peripeții vorbește cartea lui Hegel.

Ne place s-o punem sub semnul vorbei lui Eminescu de pe marginea *Criticii rațiunii pure*: „Reprezentația e un ghem absolut și unul dat simultan. Răsfirarea acestui ghem simultan e timpul și – experiența. Sau și un fuior, din care toarcem firul timpului, văzând numai astfel ce conține. Din nefericire atât torsul, cât și fuiorul țin întruna. Cine poate privi fuiorul abstrăgând de la tors are predispoziție filozofică.“ – Hegel are predispoziție filozofică: abstrage de la tors. Noi însă suntem sub torsul care ține întruna. Și e ceea ce ne spune cartea: Conștiința voastră vrea să se oprească la o certitudine, dar vede că nu poate; obține o alta, dar decade iarăși. De câte ori? Dar învățați întâi să vedeți care vă sunt peripețiile.

E primul lucru pe care îl afli din cartea aceasta, stranie pentru că te privește atât de aproape: că există peripeții ale cugetului. De obicei cugetului nostru nu i se întâmplă nimic; tocmai el ar părea făcut să vadă, liniștit, ce se întâmplă în afară și înăuntru, să cugete, să judece. Nu trebuie oare un judecător pentru lume? – Dar viața spiritului este judecata

judecătorilor. Nu e destul să spui că trebuie să educi cugetele. Hegel afirmă și el, despre cartea sa, că descrie „lămurirea sufletului spre a-l face să devină spirit“, dar lămurirea, arderea, ispitirea în cuptoare, nu se face pedagogic, în cuptoare căldicele, nici măcar consimțit, ci e o peripeție, o pățanie (ca și *pathos*-ul grec). În locul unui cuget care să spună ce este pe lume sau ce trebuie să fie, iată unul care pățește ceva încercând să spună așa. O întreagă carte de filozofie, adică o carte ținând de genul didactic, trece astfel în genul epic. E și singura. De altfel și *Iliada* e singura, s-a spus. Și dialogurile platoniciene, ca gen, sunt singurele.

Dar că există peripeții ale cugetului nu e încă totul. Peripețiile sunt *legate*. Întâi crezi că ai certitudinea sensibilă, senzațiile cele bune, tari, directe, evidente; dar sub ele totul se destramă. Ești trimis la certitudinea percepției, care îți dă lucrurile, dar lucrurile stau sub legi. Treci la legile intelectului, dar certitudinea intelectului nu e oare una de sine? Atunci te muți de la conștiința simplă, care e despre ceva, la „conștiința de sine“. Aci cauți iarăși certitudinea; o cauți în străfundurile vieții de care ții, în sinea celuilalt pe care îl înfrunți sau în sinea ta – și nu dai decât de sfâșiere. Ai greșit, îți spui, ai luat conștiința și conștiința de sine izolat. Trebuie să le iei împreună, ca „rațiune“. Și atunci trăiești peripețiile rațiunii, care observă în afară și nu capătă legi sigure, se observă pe sine și capătă legi atât de sigure, încât sunt goale, se caută zadarnic pe sine în tiparele trupului și în circumvoluțiunile creierului, apoi iese în larg să pună ordine în lume și aduce haosul; vede că lumea avea o dreaptă rațiune și încearcă să o redea – spre a constata că, în fond, certitudinea pe care o căuta în afară sau înăuntru era în *jurul* nostru, în lumea comunității, în familie, în cetate, în împărăție, sau dacă nu chiar acolo, era în cuvântul care ne leagă,

în cultură, sau în statul decretat de noi, și dacă nu reușea să fie nici acolo, certitudinea era desigur în conștiința noastră morală, ba mai degrabă în cea religioasă – sau era unde? Iar toate acestea sunt peripețiile noastre legate, pe care le istorisește *Fenomenologia*.

Și peripețiile nu sunt doar legate, sunt *organizate*, cifrate, ca sub un cod genetic. E cel mai straniu lucru din cartea lui Hegel că, după ce ideile devin întâmplări și întâmplările se leagă, ele se iau de mână și încep un dans dialectic, dansul care își face primii pași în gândirea modernă. Și iată ce firesc se întâmplă lucrurile totuși: întâi totul e un ghem, totul e învălătucit în sine, e un *An sich*, spune Hegel; pe urmă ghemul se preface într-o înfășurare sigură de sine, ca pe un fuior, e un *Für sich*, spune Hegel, și apoi firul se toarce, atât cum era în sine cât și cum e pentru sine; e un *An und für sich*. Ai putea crede vreodată că aceste trei momente aveau să se numească: teză, antiteză și sinteză? Totuși numai profesorii le numesc așa – Hegel doar în câteva rânduri – și firește le va fi greu să spună că senzația e teza, percepția, antiteza și intelectul, sinteza. Dar senzația e un în sine, percepția ceva pentru sine, și intelectul are și generalitatea uneia, și precizia celeilalte, iar toate trei se învălătucesc, dând un nou ghem, pe care-l înfășoară ca pe un fuior conștiința de sine, spre a-l desfășura apoi rațiunea. Toate curg așa în tact, odată cu cartea lui Hegel, de parcă ai asista la o bachanală – cum spune el singur în prefață – în care nici un termen nu e străin de sacrul dans.

Dar e un dans al ideilor, va zice oricine la început, nu e unul al peripețiilor reale. Credeți? Peripețiile nu sunt numai organizate, ele sunt și *întruchipate*. La fel de firesc cum se înlănțuiau ele în ritmul dialectic, se vor desfășura acum după întruchipările istoriei. Peripețiile conștiinței au fost peripețiile omului istoric. Și, dintr-odată, de la „conștiința de sine“, îți

apar în cartea lui Hegel întruchipările istoriei știute, atât de nesilit, încât de fiecare dată poți pune altele, alături de cele ale cărții. Povestind pățaniile conștiinței, Hegel desfășoară peripețiile istoriei de trei ori, în cercuri tot mai largi, până ce unda istoriei ajunge, pare-se, la țărmul certitudinii căutate.

Care e aceasta? ar putea spune cititorul nerăbdător; să ni se spună limpede care e cunoașterea sigură, și atunci vom ieși de sub peripeții, ba nici măcar nu va mai trebui să citim cartea. Dar cartea lui Hegel se face și reface cu fiecare dintre noi, de parcă n-ar fi scrisă.

Căci după ce a fost cartea peripețiilor cugetului, a peripețiilor legate, a celor ce se organizează dialectic, a celor întruchipate istoric, *Fenomenologia* e cartea peripețiilor *adevărate* din fiecare conștiință individuală. Ai vrea să nu citești cartea aceasta, dar ea e dintre cele care nu pot fi ignorate nepedepsit. Dacă nu citești cartea, atunci riști s-o scrii, într-un fel, adică să desfășori traiectoria vieții proprii de conștiință potrivit unora sau altora din capitolele ei. Și riscul cel mare e de-a o scrie prost, de a rămâne blocat în câte un capitol și de-a te stinge acolo, așa cum ai putea spune că se sting atâția tineri apuseni astăzi, cu narcoticele lor, la capitolul „senzație“, care nu e decât cel dintâi. E un teribil risc să ignori cartea aceasta.

Dar nu e oare și un risc în a o citi sau, mai ales, în a-ți închipui că ai înțeles-o? Este unul, firește, unul exact opus: riscul de-a *nu* o mai „scrie“, închipuindu-ți că ai devenit atât de lucid, încât poți să te sustragi oricăror peripeții ale cugetului. Numai că este și luciditatea aceasta, pe care ți-o poate da Hegel, o peripeție a veacului nostru. Probabil că face parte dintr-un capitol al cărții pe care o va scrie un alt docent, de astă dată poate nu unul de la Iena. – În nădejdea că ar putea fi din țara lui Eminescu, ne gândim să toarcem firul cărții ajutorului de profesor.

CAPITOLUL I
# Certitudinea sensibilă

Rezumatul capitolului introductiv: În cartea lui Hegel se dovedește că și conștiința are parte de peripeții.

Într-o carte mare – cum ni se pare că este aceasta, al cărei fir începem să-l toarcem – este întotdeauna vorba despre un personaj extrem de puțin interesant la prima vedere și pentru care totuși profeții au făcut religii și scriitorii cu un dram de geniu, cărți: este vorba de tine. Trebuie să te deprinzi cu acest omagiu, nu neapărat măgulitor, pe care ți-l aduc cultura în general și cartea lui Hegel în particular. Căci dacă din ultima lași deoparte „Prefața“, care e scrisă prea târziu, și „Introducerea“, care e scrisă prea devreme, dai peste capitolul I al cărții, privitor la „certitudinea sensibilă“, unde Hegel își îngăduie să istorisească întâmplarea de care tocmai ai avut parte, parcă. Ai luat în brațe lumea, sau ce ți-a plăcut din lume. Ce-i în mână nu-i minciună. Ei bine, ce-i în mână *este* minciună, spune Hegel – și parcă așa ai simțit.

Dar ce simplu ar fi dacă Hegel ar spune prin aceasta: totul e trecător, lumea simțurilor e părelnicie, nimic nu e adevărat printre cele de aci. Așa au spus religiile, făgăduind o altă lume, una „adevărată“; așa spune cultura indiană, chiar atunci când nu pune în loc decât neantul. Dar Hegel știe să plece de la un gând nespus mai subtil.

El nu spune că certitudinea sensibilă n-ar fi certitudine; își începe cartea spunând doar că pare certitudinea cea mai bogată, când în fond e cea mai săracă. Nu spune că n-ar fi adevăr în ea; spune doar că e vorba de adevărul cel mai

abstract, tocmai în ea! Ce-i în mână e minciună, în sensul că n-are plinătatea pretinsă, că se dezminte drept ce se dă. Altminteri, toată cartea sa va arăta că nu faci decât să cauți, pe diferite registre, întâlnirea aceasta plină, pe care ai avut-o parcă și fără de care n-ai fi decât o umbră.

Dar acum, tot ce-ți pare mai determinat, senzația asta, fericirea asta (căci senzație, aci, trebuie luat în sens larg, ca senzație de fericire de pildă, sau de viteză, sau de beție rece, dacă vreți) este tot ce e mai nedeterminat. E un acum, e un aci, e senzația *asta*, dar nu e decât un „asta“, până la urmă. Și tu ești ceva de ordinul lui „asta“, dacă te gândești mai bine. „Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost?“ Ceva fantomatic coboară atunci pe lume; lucrul resimțit devine un de exemplu și tu însuți ești un de exemplu. Nu e o irealitate, dar e o altă realitate, una generală, tocmai aci unde vedeai ceva singular. Când un tânăr anumit iubește o fată anumită, un tânăr în general iubește o fată în general.

Cine a înțeles pe cont propriu lucrul acesta a intrat în *Fenomenologia spiritului*. Aci însă – vom spune noi – cultura începe să se transforme din omagiu într-o ofensă. Cum poate Hegel să pună în discuție ce mi-e mai intim și asigurat, certitudinea mea sensibilă? Căci prin simplul fapt că vorbește despre ea, ne transformă în fantome și pe mine, și certitudinea, adică în cazuri. Dar eu și ea nu suntem cazuri, suntem o realitate.

Și atunci, intrat în cartea lui Hegel cum ești, începi să curgi odată cu ea. Să-mi las eul meu deoparte, îți spui, ca inesențial; dar lucrul pe care-l resimt nu există el și nu stăruie, chiar dacă nu l-aș resimți? Stăruie într-un fel, dar va trebui să admiți că într-alt fel nu stăruie. E un *acum*, spui, este un *aci* care n-are nevoie de tine. Dar e un acum-noapte sau e un acum-ziuă? e un aci-arbore sau aci-casă? Este în orice

caz un acum sau un aci reluate oricât, și ce rămâne din conținutul lor este *generalitatea* lor, pe care tocmai de aceea o poate prelua cuvântul. Totul trece, dar „acum“ și „aci“ rămân. Adevărul nostru e cuvântul, vorbirea.

Dacă traduci în romanesc gândurile lui Hegel, ai putea spune: ce este oare ființa pe care o îndrăgești și pe care certitudinea ta o fixează într-un aci și acum? Că ar putea fi o alta, să n-o mai spunem; dar aceeași fiind, tocmai că ea e desființată și reînființată de fiecare acum și aci, că reprezintă acum-ul tău neîncetat regăsit, o prezență, un parfum, un element de viață, o esență, un nume. Ceea ce suntem unii pentru alții este, în ultimă instanță, un nume.

Atunci, dacă ceea ce simte cineva pentru el o pură generalitate, un titlu subiectiv, un nume, înseamnă că esențial pentru certitudinea sensibilă nu este obiectul, ci e însuși subiectul ce resimte lucrul. Ce simt eu e adevărat pentru că simt *eu*. Dar, spune acum Hegel, orice alt eu poate să-l resimtă, și atunci eul tău, fără să dispară, firește, a devenit ceva general. Sau, dacă nu simte întocmai toată lumea, ci fiecare simte în felul său, atunci eul este o generalitate încă, întrucât „ce simt eu simt numai eu“ este experiența tuturor. Certitudinea mea nu e asigurată nici de obiectul din afara mea, nici de ce e în mine. Pe toți ne preia pustia generalității.

O asemenea pustie, care se deschide înaintea noastră și în noi înșine, este intolerabilă omului, cu atât mai mult cu cât nu reprezintă un neadevăr. Certitudinea noastră sensibilă s-a răsturnat efectiv, dându-ne cu senzațiile tocmai abstractul. Omul *senzațiilor* este cel care trăiește în nori, în aburi, în fum – putem spune noi acum. Dar Hegel și conștiința omului continuă: dacă obiectul nu are consistență, dacă subiectul nu are nici el, în schimb întâlnirea lor trebuie să aibă: certitudinea sensibilă o dă tocmai întâlnirea

lor. Nu-mi pasă că lucrurile sau stările se tot preschimbă și dezmint; nu-mi pasă că eu sunt un „de exemplu“. Certitudinea mea o dă *întregul* pe care-l fac eu cu lucrul resimțit, și ea poate fi indicată. Pot striga: atențiune, atențiune, aci e o certitudine, aci e o fericire! Cum îmi puteți lua aceasta?

Nu ți-o ia nimeni, om al certitudinii sensibile, dar ți-o preia generalitatea, în timp ce tu credeai că ești în singularitate și nemijlocire. Dacă ai simți cumva că extazul tău e „un atom de eternitate“ – cum spunea nu știu cine după Hegel – atunci te-ar absorbi de la început universalul, cu certitudinea ta cu tot. Dar dacă simți că este un atom de timp și vrei să indici acest *acum* al fericirii tale – să ți-l indici doar ție, ca să ai cu adevărat certitudinea lui – atunci, spune Hegel, suprimi acum-ul tău cu acum-ul indicării, aduci mijlocirea în nemijlocitul tău și spui cum *nu* este ceva, ca să arăți ce este. Și la fel faci cu aci-ul tău; îl îngropi, ca să ți-l indici, sub atâtea alte aci-uri, care nu sunt el. Căci în jurul a tot ce este se află o infinitate de neființă, spusese Platon înainte de Hegel.

Ce importă? stăruie conștiința naturală; certitudinea și adevărul rămân. Da, dar drept *altă* certitudine și alt adevăr. Întoarceți-vă la școala cea mai de jos a înțelepciunii, spune acum Hegel, la vechile mistere eleusiace, unde erai învățat că pâinea pe care o mănânci nu e pâine, ci Ceres, vinul pe care-l bei nu e vin, ci Bacchus. Noi înșine astăzi, mâncând „cereale“, am uitat că mâncăm pe Ceres, pentru că știm acum că mâncăm esențe – zaharuri, proteine, grăsimi. Cândva, când vom obține sinteza clorofiliană, ne vom rușina, poate, că am crescut vietăți și plante pentru hrana noastră, spunând că ele sunt ce sunt, când în realitate erau și *ne* erau altceva; și ca atare vor dispărea din lume, cu zoologia și botanica lor. Dar Hegel spune acum: „Nici animalele nu sunt excluse de

la această înțelepciune; căci ele nu stau în fața lucrurilor sensibile ca și cum acestea ar fi existente în sine, ci, desperând de această realitate și în completa certitudine a nimicniciei ei, ele se apucă și le mănâncă; și întreaga natură sărbătorește, ca și ele, aceste mistere…“

Iar dacă vrei totuși să spui că lucrul sensibil este ce este, o *spui* numai; căci declari despre un lucru cum că e asta, că e ceva singular, real, exterior, și spunând așa enunți tocmai o simplă generalitate, de vreme ce, iarăși, orice lucru este un lucru singular, unul real, sau un „lucru“, adică – generalitatea însăși.

Așa încep, prin urmare, peripețiile conștiinței, cu transformarea în vid a tot ce e mai plin și în fantomatic a tot ce-ți pare mai real. Conștiința se surpă, cu certitudinea ei. Dar trebuie să spunem de pe acum, pentru întreaga carte, că nu se surpă din certitudinea sensibilă, ci *în* ea. Tot ce era mai individual a devenit o generalitate, dar omul, știind că de aci înainte nu va mai putea scăpa de blestemul și binecuvântarea generalității – căci aceasta e prima cădere a conștiinței: căderea în cerul universalului – nu se va împăca până ce nu va regăsi universalul cu *întreg* individualul pierdut.

Iar o vorbă a lui Eminescu, antihegelianul, ne pare iarăși un bun comentar pentru acest sens al cărții lui Hegel, care este cartea certitudinii *cu* lucruri incerte cu tot. „Fără eu nu există Dumnezeu, fără ochi nu e lumină, fără auz nu e cântec. Ochiul e lumina, auzul e cântecul, eu e Dumnezeu. Națiunea mea e lumea“ (ms. 2269). Absolutul lui Hegel nu va fi fără acum, fără aci, fără conștiință individuală și fără botanica ori zoologia pe care totul le pustiește. Cum e cu putință așa ceva?

CAPITOLUL II
# Percepția, adică lucrul

Rezumatul capitolului anterior: Conștiința a crezut că obține certitudinea prin senzații, dar s-a pierdut în noaptea generalității.

Cum se descumpănește omul senzațiilor când vede că adevărul său e ceva universal! Voiai ceva *anumit*; dar casa pe care ți-o credeai a ta nu era decât o casă de om în genere; iubirea ta nu e decât o poveste a speciei. Totul devine spectral și evanescent, o clipă. – Apoi conștiința se regăsește: foarte bine, dacă nu pot avea certitudinea fără adevăr obiectiv, atunci voi face din casa mea, din viața mea, din tot ce există în jurul meu ceva obiectiv. Nu mă speriu că eu sunt un eu în general și obiectul, un obiect în general. Lumea mea e reală, nu spectrală ca a senzațiilor, căci e o *lume de ființe și lucruri*, nu de simple senzații, iar în fiecare ființă ori lucru pot vedea universalul cel bun.

O extraordinară promisiune se deschide celui ieșit de sub narcoză. Dacă nu obțin certitudinea prin senzații, o obțin poate prin percepții; dacă nu mi-o dau stările, care-s subiective, mi-o pot da lucrurile, care-s obiective. Și ce binefacere ar fi pentru mulți oameni, mai ales tineri, să treacă mai repede de la senzații la percepții – intrând astfel în capitolul II al cărții lui Hegel! Ce pas uriaș, adesea nefăcut de om, de la subiectiv la obiectiv. Iar Hegel se joacă aci, o clipă, cu trecerea *logic* necesară de la subiectiv la obiectiv, în drum spre absolut, dar nu ne spune încă limpede că totul se va mișca după ritmul: subiectiv-obiectiv-absolut. Conștiința descoperă singură, când

descoperă, că trebuie să se supună la obiect, poate în drum spre absolut.

În loc să înregistrez din lucruri doar senzațiile, până la urmă evanescente, le înregistrez pe ele însele, lucrurile. Ele nu sunt un „asta" care piere prin generalitate, așa cum n-ar deveni neapărat fantomatică ființa iubită, dacă ai vedea în ea eternul feminin. Dimpotrivă, ele sunt un „asta" care învestește prin generalitate. Că e prea mult ca un lucru sau o ființă să fie purtătoare de universal? Dar iată, ele nu poartă numai *un* universal, sunt pachete de universaluri, și așa abia le poți înțelege cu adevărat.

Beția senzației e prea puțin lucru pe lângă bogăția percepției. Senzația îți dă câte ceva din ce *este* în lucruri, pe când percepția îți dă și ce *nu este* în ele. Ce ne e sensibil în lucru devine, dincolo de senzația evanescentă, o „proprietate" a lui. Ființa aceasta, de pildă, are ochii albaștri; *nu* sunt negri, *nu* sunt verzi. Dar ochii ei albaștri neagă și în același timp păstrează frumusețea celor negri și verzi. Orice proprietate e reprezentativă pentru tot ce a suprimat, și aduce astfel cu ea ceva universal. Ea nu rămâne singură în lucruri. Și atunci realitățile date percepției tale sunt ca un fel de pachete de calități universale, ca un fel de medii în care subzistă proprietăți diferite. Într-un același cristal de sare, spune Hegel, într-un simplu „aci", ai laolaltă și albeața, și forma de cristalinitate, și duritatea. Așa suntem toți: și asta, și asta – o colecție de și-uri, la prima vedere. Parisul înseamnă și Notre-Dame, și bulevardele, și podurile de pe Sena.

Dar nici noi, nici lucrurile nu suntem simple medii indiferente. Ce e cuceritor în orice realitate dată este că focalizează toate universalurile acelea, care sunt proprietățile felurite. O admirabilă unitate, o lume de unități așa cum nu erau date senzației, îți iese înainte sub percepția lucrurilor. E un

unu exclusiv în fiecare; exclusiv căci nu are decât aceste calități, această structură. Dar ce belșug de calități, ce unitate complexă este în fiecare lucru individual! Și e o unitate *sensibilă* încă – aceasta e bunătatea percepției.

Ceva gingaș apare astfel conștiinței, odată cu fiecare lucru: o unitate și un adevăr pe care ea trebuie să le prindă așa cum sunt. Conștiința vrea să fie obiectivă – ca romancierul sau ca fizicianul, vom spune noi. Dar fizicianul și romancierul sunt mai fericiți decât conștiința, căci n-au decât problema unificării unui divers și nu cad peste problema aceasta, teribilă în istoria gândirii, care este a *unului divers* el însuși. Banalitatea aceasta care este „lucru“ e mai paradoxală decât toate paradoxele cunoașterii.

Lucrul este ce este, simte conștiința. Că nu-l văd întotdeauna la fel, drept unu, e vina mea. Dar cum este orice lucru unu, când e legat prin proprietățile lui de atâtea altele? Pe de altă parte, cum să nu fie unu când e atât de diferit, prin determinația și înmănuncherea lor, de altele? Nici o frunză nu are culoarea altei frunze, s-a spus. Ai vrea atunci să înțelegi ce anume dă unitate, nu singularitate, lucrului; dar dacă senzația, înfrântă, a lăsat loc percepției, acum percepția te întoarce la senzație și te face să iei dintr-un lucru doar câte un aspect, câte o singularitate iarăși. Eu *simt* că lucrul acesta, ființa aceasta, orașul acesta sunt așa.

Și totuși simțirea noastră e mai matură acum. Ea nu mai e o stare subiectivă; acum vrea să fie o înregistrare obiectivă. E drept, dacă nu prind lucrul în unitatea și identitatea lui, dacă nu pot istorisi despre el decât ce *îmi* este, atunci ar însemna că *eu* sunt cel care aduc în el diversitatea proprietăților și *eu* sunt mediul acela în care un lucru ca și un om sunt și asta, și asta. Mie, doar, omul acesta mi-ar fi și curajos, și bun, și nebun.

Totuși determinări există *în el*. Determinări sunt în orice lucru ca să-l facă lucru, și ele sunt bine distincte. Am luat o clipă asupra mea diversitatea lucrurilor, dar acum trebuie să iau asupra mea unitatea lor. Spun: sunt fețele unui aceluiași lucru și „întru cât“ e în joc, una nu e alta, dar lucrul e *unu*. Poate că în lumea aceasta de proprietăți și procese variate și continue, *noi* suntem cei care tăiem unități, în timp ce lucrurile sunt simple „colecții de materii“, pe care conștiința noastră vine să le înzestreze cu identitate. – Și atunci, dacă reflectăm la experiența pe care tocmai o făcurăm asupra lucrurilor, vedem că și lucrul este când unitate, când diversitate, și conștiința noastră este când izvor de diversitate pentru lumea realităților, când izvor de unitate. Conștiința s-a dedublat; lucrul s-a dedublat. Nu cumva, sub percepția care îmi făgăduia certitudine, lumea își iese din țâțâni?

Ce potrivit cade acum al treilea moment în desfășurarea conștiinței percepătoare, după Hegel! Căci după ce percepția a făcut mai întâi dreptate obiectului, apoi conștiinței, acum face dreptate *lumii* obiectelor, cu riscul ca ea însăși, percepția, să-și arate puținătatea. Ai pendulat, cu percepția, între lucru și conștiință; dar lucru înseamnă de bună seamă *lucruri*, iar a percepe reprezintă o întâlnire cu lumea. Un arbore trimite la arbori și la o lume în care sunt și alte lucruri decât arbori. El este altul și față de alți arbori, și față de alte lucruri, după cum era altul față de conștiință. Orice lucru este, așadar, și „lucru-pentru-un-altul“, iar „unitatea lucrului cu el însuși este tulburată de alte lucruri“, spune acum Hegel.

Ce se tulbură în definitiv? Se tulbură poate gândul sau nădejdea, pe care ți-o dădea percepția, de-a putea întâlni universalul *într-un singur lucru*. Diversitatea era și în lucru, în opoziție, dar și în armonie cu unitatea lui: acum însă apare diversitatea *dintre* lucruri, care o face inesențială pe

cea dintâi. Sau, ca să înțelegi acest straniu paradox al lucrului, de-a fi nu unificarea unui divers, ci un unu divers, trebuie să te ridici la cealaltă diversitate, dintre lucruri. Spre a înțelege cum este *un* arbore o unitate diversă, încerci să vezi cum sunt *diverși* arbori o unitate. În termeni filozofici, am putea spune: nu problema substanței trebuie să pună percepția în joc, cum părea să facă la început, ci problema *relației*.

Dar în felul acesta, ființa-pentru-sine, cum spune Hegel, faptul de-a fi unu al lucrului, cu excluziunea tuturor celorlalte, devine tocmai una cu opusul ei, cu ființa-pentru-un-altul. Dacă i se pot traduce gândurile, aci, sau dacă, dincolo de litera lui, trebuie să descrii ce se întâmplă conștiinței percepătoare, vei spune că ființa-pentru-sine a arborelui, de pildă, a devenit ființă-pentru-un-altul, pentru alți arbori, tocmai pentru că s-a definit atât de bine retrăgându-se în identitatea ei. Dar aceasta înseamnă că un singur lucru nu poate reține universalul pentru el. Iubita cuiva nu poate reține eternul feminin pentru sine. Ființa ei „pentru sine“ a devenit ceva inesențial. Căci dacă ar fi esențial ca eternul feminin să fie numai în ea, n-ar mai fi universalul acela.

Conștiința a vroit să se ridice de-a dreptul de la ființa sensibilă la universal: să vadă într-un singur exemplar legea, am zice. Aceasta ar fi certitudinea căutată de conștiință. Dar poate că, spre a vedea universalul într-un singur exemplar, trebuie să treci prin necondiționatul lui; ca să vezi omenescul într-un singur om, trebuie să te fi uitat câtăva vreme la omul în genere. Însă universalul percepției este unul *condiționat*, căci e provenit din sensibil și încărcat cu opozițiile acestuia. Poate că abia *intelectul*, care e mai pur, va reuși să obțină ceva în această privință. – Și conștiința se surpă din nou, ca la treapta senzației.

Firește, bunul-simț, care nu e decât o înțelegere percepătoare, spune Hegel, crede că a și prins universalul și adevărul, încercând să reducă toate contradicțiile la o chestiune de „punct de vedere". Îndărătul sofisticii lui însă, ce-i rămâne bunului-simț? Rămân câteva esențe de gândire, câteva adevăruri abstracte, care nu pot opri mersul conștiinței percepătoare către *scepticism*.

În acest capitol al lui Hegel se îngroapă Hume, odată cu bunul-simț. Fie-le țărâna ușoară, țărâna lor nedospită de gând, cum a fost. Căci fără școala intelectului lecția lucrurilor nu e decât o nouă amăgire, sau surâsul ei amar.

CAPITOLUL III
# Forță și intelect

Rezumatul capitolelor anterioare: Cu senzațiile nu poți obține certitudinea. Cu percepțiile ai doar iluzia că o obții. Atunci încerci cu intelectul.

Când ajungi să ai gânduri – cum ajungem să avem cu toții, în trei timpi, dacă trebuie să dai crezare lui Hegel – înțelegi de ce nici senzațiile, nici percepțiile nu-ți pot oferi certitudinea: nu-ți dau „universalul necondiționat“.

Aci conștiința omului obișnuit protestează: astea sunt chestiuni filozofice, n-am nimic de-a face cu ele. Ba tocmai cu ele avem de-a face, spune Hegel. Acest universal necondiționat „constituie de acum înainte adevăratul obiect al conștiinței“. Pentru *noi* (și când Hegel spune „pentru noi“ este vorba de conștiința filozofică) ar putea fi în joc de pe acum conceptul. Dar conștiința obișnuită nu are deocamdată decât gânduri, nu concepte filozofice, iar ceea ce ni se descrie aci este ce i se întâmplă ei când, după ce a sfârșit cu stările subiective schimbătoare și cu realitățile obiective amăgitoare, a ajuns la gânduri, adică la universalul necondiționat.

Ce este un universal necondiționat e simplu de spus, măcar negativ. Când Hegel scrie unui prieten – chiar în zilele *Fenomenologiei* – că a văzut în Napoleon, ce trecea victorios pe străzile Ienei, „sufletul lumii călare“, el vorbea de un universal condiționat încă, unul al percepției. Se poate vedea universalul și așa, într-un omuleț; dar, oricât de bine ai crede că știi ce este universalul și ce omulețul, e o întrebare dacă nu te amăgești. Conștiința, în orice caz, nu mai vrea să riște. Ea a ajuns la *gândul* lucrurilor, care e dincolo

de lucruri, la un fel de ființă-pentru-sine care e și ființă-pentru-altul – așa cum universalul unei specii naturale este și ceva pentru sine, și o realitate pentru un altul – și se uită acum la ceea ce are în fața ei. Se uită să vadă cum arată lumea și lucrurile dacă le gândești, adică dacă le privești în sine sau, mai degrabă, dacă privești în *sinea* lor.

Privit așa ca un obiect, universalul, acesta necondiționat – care parcă nu e noțiune, idee, ci cu adevărat, cum spune limba noastră, sinea lucrurilor – îți este la început ce era și pentru percepție orice obiect: un pachet de proprietăți de o parte, o unitate de alta. Dar acum *gândești*, nu percepi, și gândul te face să înțelegi că ai în față o unitate care trece în diversitate, așadar intră în expansiune, și o diversitate care intră în concentrare. Există o *forță*, îți spui, una „nucleară“ am zice astăzi, ce ține lucrurile. Sună straniu să spui forță, când e vorba de lucruri gândite, dar așa apare totul, în fond. Noi știm astăzi câtă forță este în atomul care-și ține pe orbită particulele. Dar tot un fel de forță este și într-un „universal“, care-și ține laolaltă și specifică diversitatea.

Dacă e așa, atunci tot ce spune Hegel aci despre forță poate fi întruchipat în exemple. Universalul acesta care e „specia“ trebuie să aibă o forță care să-și țină exemplarele laolaltă și să le facă, de pildă, pe unele, viețuitoare cu copita despicată, pe altele, cu ea nedespicată. Gândim arborele ca o forță perfect sigură de ea, de vreme ce ne întrebăm dacă arbustul acesta este sau nu arbore. Și câtă forță nu e într-o idee; de pildă ce forță trebuie să aibă ideea de „erou“ gândită de Carlyle, pentru ca el să-și îngăduie a numi erou și pe cineva aparent fără spirit eroic, pe un distins curtean ca Goethe. Iar în însuși acest capitol hegelian despre „Forță și intelect“ – care trece drept cel mai greu al cărții – simți că este o forță centrală, o idee care să unifice toată risipa de idei.

Așadar, intelectul nostru surprinde ceva activ în universalul său, o forță; și nu doar una, ci parcă două, ce se solicită reciproc. Dacă putem ilustra în continuare, am spune: forța naturii solicită arborele (până unde se poate el întinde?); și forța arborelui solicită natura (până unde poate ea să-i reziste?). Sau: ideile capitolului lui Hegel solicită ideea unificatoare să le strângă la un loc; aceasta în schimb solicită ideile să o diversifice. Hegel spune și mai complicat: există o altă forță, care solicită forța dată „atât la exteriorizare, cât și la întoarcerea ei în ea însăși". Dar ce sunt toate acestea? Sunt expresia a două forțe, care de fapt sunt una, o neîncetată trecere a unui moment în celălalt, un proces ce reprezintă, pentru conștiință, *interiorul* universalului gândit.

Așa vede conștiința lucrurile, când le gândește: cu un „înăuntru" al lor, cu sinea lor. Dar interiorul este deocamdată doar pus pe gând în toate acestea. El trebuie să apară singur gândului. Dacă el e „adevăratul fond al lucrurilor", sinea lor, atunci el este dincolo de lumea sensibilă și doar manifestat de ea: vine ca o lume suprasensibilă. Intelectul singur – și nu atât cel al gândirii filozofice sau științifice, cât al gândirii obișnuite, plină de bun-simț cum este – se vede silit să proclame o lume adevărată, „dincolo de ce este aci și dispare", un *transcendent*. Când bunul-simț precumpănește în exercițiul intelectului, conștiința se mulțumește să declare, în acest moment: „adevărul lucrurilor nu poate fi cunoscut". Dar, spune Hegel, este mai bine să umpli golul cu visuri decât să-l lași gol.

În realitate, ceea ce ne pare adevăr intim al lucrurilor nu rămâne pentru noi un gol, ci este tocmai „fenomenul ca fenomen"; însă nu fenomenul sau manifestările pe care le înregistrăm cu simțurile și percepția, ci fenomenul ca gând, pura diferențiere a unei unități: *legea*. „Diferența, spune Hegel

frumos, este exprimată în lege ca imagine stabilă a fenomenului instabil." Ce oare este legea peste tot, dacă nu unitatea diversă, pe care o prindea și pierdea percepția, dar pe care o fixează acum intelectul? Acesta din urmă s-a ridicat la „imperiul liniștit al legilor". Universul necondiționat pe care-l urmărea conștiința a fost captat.

A *părut* captat, nici vorbă, sub chipul legii – și multe conștiințe rămân împăcate la acest chip, cum fac iubitorii de știință –, dar conștiința, la singular, nu se împacă. Omul se încurcă întru câtva în acest imperiu liniștit al legilor. Întâi, n-ai destule legi, căci „legea e prezentă în fenomen, dar nu este întreaga prezență a fenomenului". Pe urmă, ai prea multe legi, fiindcă numărul lor e nedeterminat. Ai vrea în sfârșit să ai o lege unică, dar, când o afli, cum ar fi cazul cu legea atracției universale, nu mai spui nimic despre lucruri decât că stau în cimitirul legalității.

Ce straniu e universalul acesta necondiționat peste care cădea gândul! La început îi apărea ca o forță; acum e total lipsit de forță, parcă, e doar o denumire generală, o indiferență. Dar tocmai de diferența în unitate era vorba. Dacă spui că legea electricității este să se diferențieze în pozitivă și negativă, atunci ar rămâne să existe o electricitate dincolo de legea ei. Să fie legea numai în intelect? Să fie diferențierile doar felul nostru de-a explica, deci ceva ce nu explică lucrul însuși?

Dar toate acestea se întâmplă numai câtă vreme intelectul rămâne la „unitatea calmă a obiectului său". Unitatea aceasta *nu* e însă calmă tocmai pentru că suprimă diferențele, spune în chip subtil Hegel. Și este însăși subtilitatea conștiinței gânditoare, care vede transformare, schimbare, viață în acel interior al lucrurilor unde pusese o clipă apatie. Ce este sinea lucrurilor decât o permanentă prefacere,

nicidecum o stare? Lumea atunci s-a răsturnat: există o a doua lege, opusul legii constante și calme. „Imperiul liniștit al legilor… este convertit în opusul său.“ O a doua lume suprasensibilă apare, una în care răsturnarea e totală, un fel de antilume, unde totul e altfel, așa cum – spune Hegel – pedeapsa distrugătoare de om, pe care o dă legea primei lumi, devine în lumea inversată (în sinea ta de om, am spune) o iertare ce salvează esența omului. Tu ai greșit, dar omul din tine n-a greșit.

O asemenea lume răsturnată seamănă cu lumea aceea de mai târziu, de care Hegel vorbește cu aprobare ca de una „pusă pe cap“. Să luăm drept valabil ce spune el cum că de la Revoluția Franceză lumea este așezată pe cap? Tot ce se poate spune aci este că Hegel nu exprimă încă tot gândul său, ci exprimă treapta de gândire pe care a atins-o conștiința. Ea este cea care trece asupra lucrurilor legea pe care o aducea cu ea, ca o opoziție neîncetată, ca o diferență neîncetată, ca o infinită însuflețire. Ceva ca un suflet al lumii, ca „sângele universal“ circulă peste tot – declară acum Hegel în numele conștiinței.

Dar ce spune Hegel în felul acesta? Ar putea spune ce știm astăzi, că un același cifru matematic sau un același cod genetic circulă peste tot în substanța moartă și vie a lumii. El spune însă, mai cuprinzător, că tot ce am gândit despre universalul necondiționat: cum că e o forță, că e interiorul lucrurilor, un suprasensibil, un transcendent, o lege, o antilege, o unitate ce se dezminte și confirmă statornic – totul este suflet din sufletul nostru, este sânge din sângele nostru. Că fără să știm, căutând să vedem ce e în sinea lucrurilor, am proiectat în ele sinea noastră, sau că am vorbit despre lucruri *după modelul conștiinței de sine*. Așa e conștiința de sine, o dezmințire ce se confirmă la infinit. Și așa vedem

lucrurile. „Explicarea“ intelectului nu e decât o descriere a ce e conștiința de sine. Și de aceea ne și place să *explicăm* lucrurile: „Conștiința este aci într-un nemijlocit monolog cu ea însăși.“

Ce firesc se exprimă trecerea aceasta de la conștiință la conștiința de sine, în limba noastră: sinea omului a privit în sinea lucrului, a vroit să vadă lucrurile ca și cum ele ar avea ochi, întocmai zeităților acelora presărate cu ochi pe tot corpul; a privit atât de adânc, încât s-a văzut pe sine. Dar dacă e așa, cum să capeți certitudinea privind sinea risipită în lume? Trebuie să știi, mai întâi, ce este în sinea ta de om. Certitudinea trebuie atunci să fie în primul rând certitudine de sine.

## LA CUMPĂNA DINTRE CAPITOLELE III ȘI IV

În capitolele de până acum a fost vorba de senzație, cu neputința ei de a obține certitudinea, apoi de percepție, cu eșecul ei, în fine de intelect, cu eșecul lui. Toate trei alcătuiesc conștiința simplă, cu eșecul ei.

Așadar, după trei demersuri conștiința trebuie să ia totul de la început. Ar trebui să trecem și noi mai departe, dar am spus „trei“, și ceva ne îndeamnă să ieșim o clipă din textul lui Hegel. L-am urmărit și-l vom urmări mai departe, pagină cu pagină, cu întunecimile lui, din fericire *legate* și astfel străluminate. Dar acum e un moment solemn: am acoperit prima triadă – am rostit pentru prima dată „trei“.

E un cuvânt magic la Hegel. Nu și la om? În romanul acesta, în care se năzuiește către certitudine ca spre o fericire, căutările se fac din trei în trei demersuri. Am avut la capitolul „conștiință“ trei. Dar conștiința nu era decât cea simplă, care nu trecuse încă modalitățile ei superioare: conștiință de sine, rațiune, spirit. Câte momente va avea conștiința de sine? Tot trei. Dar rațiunea? Aceasta va avea de trei ori trei. Și spiritul? Mai întâi, spiritul însuși e întreit; și fiecare ipostază a lui se va desfășura în trei timpi. Dar ce este beția aceasta a triadei, cu fascinația, ca și cu artificiul ei? Ce am eu de a face – spune conștiința obișnuită – cu dansul acesta, cu numărătoarea aceasta sacră, cu procesiunea de treimi?

Hegel însă pare a spune că ele nu privesc numai conștiința, dar și tot ce se mișcă, tot ce merge, mersul însuși. Dacă mersul este al pasului, atunci întâi ai, la cel ce se mișcă, unitatea nediferențiată a trupului, pe urmă ai o dezbinare ce e pasul propriu-zis, în fine ai o unitate ce se reface, când tragi

piciorul. Dacă mersul e al viermelui târâtor, întâi ai un lanț nedeterminat, apoi strângerea, încovoierea, în-doirea lanțului, la urmă refacerea și înaintarea lui. Și așa e la conștiință. Întâi ai o nedeterminare, cea a senzației, apoi determinări ale percepției, pe urmă o destindere și anulare a determinărilor, în legile intelectului. Întâi ai ceva subiectiv, nediferențiat, apoi ceva obiectiv, diferențieri, la urmă un absolut de dincolo de diferențieri. Subiectiv-obiectiv-absolut, acesta ne e tactul.

Iată fapta, de pildă. Și în cazul ei, întâi ai ceva subiectiv, o idee; apoi ceva obiectiv, proiectul pe care-l faci potrivit cu ideea; în fine făptuiești – și ai intrat în absolutul lumii. Sau iată cunoașterea. Cunoști, să spunem, un om; e ceva subiectiv, o impresie în primul moment; apoi ți-l descrii, îl delimitezi, îl definești – e ceva obiectiv; îl vezi definit de alții și în el însuși – e ceva absolut. Fapta elementară, cunoașterea elementară se petrec așa, în trei timpi. Conștiința începe numărătoarea de la trei și – spre deosebire de mașinile electronice care numără în baza doi – ea numără în baza trei.

Căci numărătoarea e ceva curios și schimbător, în mâna omului. Omul conștiinței religioase și teologul nu numără, ei știu doar de Unu. Logicianul numără plecând de la unitate și construind numerele. Matematicianul pare a spune că unitatea, ca și punctul, nu are consistență, și își începe numărătoarea de la doi. Doar filozoful speculativ începe de la trei. El spune că un Unu exclusiv ar însemna extincțiunea gândirii și că *doi* (da și nu, sau-sau, închis-deschis, polaritățile, dualitățile oarbe) reprezintă desigur triumful mașinii, dar și blocarea gândirii. Iar făcând așa, adică pornind numărătoarea de la trei, filozoful pretinde că redă tocmai tactul vieții și al realului. Nici logica, nici matematica nu-l pot reda; cel mult redau tic-tacul mașinii. Conștiința, viața și realul numără în baza trei.

Toate aceste adevăruri – sau poate iluzii ale gândirii speculative și ale lui Hegel, în cazul de față – trebuie să fie prezentate cititorului, pentru ca el să înțeleagă neverosimilul cărții de-a încerca, și uneori a reuși, să vorbească nu despre altcineva decât noi; și nu din afara, ci din adâncul nostru. Dar pentru aceasta, trebuie să nu se teamă că face piruete și, mai ales, să dea nume potrivit piruetelor pe care le face. Altfel, dacă, după prostul obicei consacrat, își descrie cele trei mișcări prin teză-antiteză-sinteză, totul e pierdut. Sau dacă, spre a ilustra acum ce este o triadă hegeliană, se gândește – iarăși după prostul obicei consacrat – la triada speculativă primă din *Logică* (1812), anume ființă-neființă-devenire, și nu la triada aceasta simplă din *Fenomenologie* (1807), totuși nespus mai instructivă: senzație-percepție-intelect, atunci iarăși totul e pierdut.

Căci problema este să înțelegi situații *concrete*, iar nu jocuri abstracte de principii în cadrul unei dezbateri teoretice, cum ne sună astăzi teză-antiteză-sinteză. Când Hegel spune și el teză, vrea să spună „thesis“, adică *punere*, care nu întâlnește opoziția unei teze adverse, ci își devine singură o *opunere*, spre a sfârși într-o laolaltă punere sau *compunere*. De aceea el preferă să vorbească despre o punere subiectivă, care-și devine o opunere obiectivă și care duce la o compunere absolută; sau vorbește și descrie ceva cum este în sine, în virtualitățile lui, spre a arăta apoi cum e pentru sine, în actualitatea lui sau cum este în și pentru sine, adică în fondul lui; după cum alteori vorbește de o modalitate universală, una particulară și una singulară a lucrului și situațiilor. Iar el își botează liber și variat triada, tocmai pentru că nu e vorba de teze de principii, ci de situații de fapt, în care ești prins, din care te desprinzi și pe care până la urmă le cuprinzi – spre a le depăși iarăși.

Atunci e firesc să îmbogățești denumirile date momentelor hegeliene cu alte nume, variate ca și aspectele vieții sau realului. Ai putea spune de pildă: în principiu-în fapt-în fond. Totul este și îți este așa, în principiu-în fapt-în fond. În principiu (și aceasta poate însemna „la început“, *in principio*) noi avem senzații; în fapt, senzațiile nu rămân libere, ci se prind în percepții; în fond însă, tot ce resimțim, ca ființe cu intelect, este transfigurat de logos, nimic în noi nu e dezintelectualizat. Sau pentru cele ce facem aci: în principiu, noi interpretăm acum pe Hegel; în fapt este o interpretare anumită; în fond, e o încercare de-a vorbi prin Hegel despre conștiința omului. În principiu, ne înțelegem unii cu alții, autori și cititori; în fapt, fiecare avem înțelesurile noastre; în fond, și peste unii, și peste alții trec înțelesurile unui adevăr mai adânc, al lucrului ori al timpului.

Despre asemenea triade în imediat vorbește cartea lui Hegel, nu despre marile stihii, ca ființa, neființa, devenirea. De aceea ni s-a părut potrivit să ne oprim la prima triadă, senzație-percepție-intelect, și să spunem că pe modelul ei concret, iar nu pe modele divine, se va desfășura romanul conștiinței. Iar triada de aci e instructivă pentru orice triadă viitoare, chiar pentru cele speculative de *Logică*, căci ea spune simplu cum că la început există în toate un haos nediferențiat, apoi vin determinările și diferențierile, la urmă topirea diferențelor. La acest model se va reveni tot timpul, ca o obsesie, în romanul conștiinței, așa cum viața spirituală, oricât de complexă ar fi, revine la momentul simplu al „conștiinței“, adică la senzație, percepție și intelect. Au existat teologi ai senzației, ai percepției sau ai intelectului. Astăzi avem matematicieni ai senzației, probabil alții ai percepției și alții ai intelectului. Și poezia e așa. Toată viața omului e așa, după acest triptic elementar.

Atunci, dacă prima triadă poate spune atât de mult pentru restul cărții, să ne uităm încă o dată la ea spre a fura, dacă putem, secretul *mișcării* din cartea lui Hegel și din viața de conștiință. Că mișcarea se face în trei timpi – o acceptă sau nu o acceptă încă o conștiință obișnuită; dar că secretul mișcării ar fi „negativitatea“, cum spune Hegel, și cu el comentatorii, aceasta ea n-o acceptă defel. Și poate că aci conștiința omului obișnuit are dreptate. Căci la fel cum nu putem spune că senzația ar fi teza și percepția antiteza, nu poți spune nici că percepția *neagă* senzația sau că intelectul ar nega percepția: e ceva forțat, e brutal logic și de-a dreptul neadevărat. Neființa poate nega ființa, dar percepția nu neagă senzația, așa cum conștiința de sine nu va nega conștiința simplă. În schimb percepția spune *ba* senzației și pretențiilor ei, așa cum conștiința de sine spune *ba* conștiinței simple – acesta e pasul, mersul, demersul. Și așa, cu *ba*-ul nostru, lucrurile au sens.

Ni se păruse, la capitolul despre intelect, că trecerea de la conștiință la conștiința de sine este făcută firesc de „sinea“ românească: privești în sinea lucrului după modelul sinei tale. Acum spunem și mai mult, că prima triadă hegeliană și aproape toate cele ce vor urma aci nu se înțeleg, cu mișcarea lor dialectică, dacă punem în joc pe „nu“. Va fi fiind *nu* suveran în logică și în *Logica* lui Hegel, dar în *Fenomenologia* lui cel care domnește și însuflețește este *ba*. Nu poți să negi ce ești și ce este în lucruri, ceea ce rămâne statornic în ele, cum va rămâne conștiința simplă. Dar poți spune ba. Devenită un pelerin al certitudinii, conștiința pleacă parcă la drum cu un toiag din pădurile Traciei.

## CAPITOLUL IV
# Adevărul certitudinii de sine

Rezumatul capitolelor anterioare: Cititorul a văzut cum, în urmărirea certitudinii, conștiința a pus în joc toate mijloacele ei – senzația, percepția, intelectul –, dar n-a căpătat certitudinea. Atunci ea înțelege că trebuie să devină conștiință de sine.

Ca la sfârșitul capitolului III al cărții lui Hegel, dintr-odată năvălește în conștiința noastră sângele. Din lumea rece a conștiinței simple, treci acum la lumea caldă a conștiinței de sine. Din lumea cețurilor cu senzația, sau a obiectelor cu percepția, sau a spectrelor cu intelectul, din toată această lume impersonală, treci într-una personală, chiar dacă nu încă una a persoanei, nici măcar a insului, ci doar a individului uman. (Te naști atunci la viață, am putea spune, sau mai degrabă te cufunzi în viața cea vastă, așa cum de aici înainte cartea conștiinței se populează cu oameni și se cufundă în bunătatea și căldura istoriei.) Căci de la adevărul care era pentru conștiință *altceva* decât ea, treci acum la conștiința care „își este ei însăși adevărul“, spune Hegel. Descoperi eul și tăria de-a spune eu, într-o lume care, ca întreg universul conștiinței simple, este mută.

O miraculoasă soluție și fericire de o clipă se ivesc pentru conștiința însetată de certitudine. Ca să obții certitudinea, trebuie de bună seamă ca adevărul să nu-ți fie ceva străin – să nu fie o lege a cine știe cărei rațiuni divine sau un decret al destinului orb el însuși. Dar un singur *obiect* pe lume nu ne este cu adevărat străin: e *subiectul*, propriul nostru eu. Atunci orice adevăr va trebui să devină așa: una cu noi, așa cum e una eul ce se gândește cu conștiința de sine, care e propriul

său gând. Oricât de variate sunt manifestările eului, conștiința de sine se regăsește statornic în ele ca în eul propriu. Oricât de variate ar fi lucrurile, ne regăsim în ele, dacă înțelegem că, într-un fel, ele sunt după chipul și asemănarea noastră. „Cu conștiința de sine am intrat deci acum în domeniul intim al adevărului“, spune Hegel.

Am intrat, dar ce peripeții ne așteaptă! Ceea ce trebuie spus încă o dată, în acest moment, este că Hegel nu vorbește despre cine știe ce conștiință savantă, care ar aspira să capete certitudinea adevărurilor ei. Vorbește despre cineva simplu, cum ar fi omul tânăr sau omul conștient de totdeauna, în care se trezește, după o amară dezamăgire în ceea ce privește lumea imediată, conștiința de sine deschisă către lumile mai depărtate. Sau vorbește despre cineva la fel de simplu ca omul de pretutindeni – și mai ales din Răsăritul indian – care se ridică la o primă treaptă de viață spirituală prin aceea că, odată cu conștiința de sine, capătă o conștiință a Sinelui. Căci conștiința de sine nu înseamnă în nici un caz conștiință de mine însumi doar. „Eu sunt eu“ reprezintă la această treaptă: eu sunt mai mult decât eu. Eu sunt tot ce este, în sensul că tot ce este reprezintă sinele meu mai vast. Nu eu sunt lumea, cum ar spune un subiectivism nesăbuit, dar lumea este eu; se concentrează în eu, așa cum eul intră în expansiune către lume.

Toată pagina abstractă care urmează în cartea lui Hegel, cu acea conștiință de sine care preia, ca simple momente ale ei, lumea senzației din primul capitol, lumea percepției sau cea a intelectului, și care suprimă orice deosebire, în restul cel vast al lucrurilor, poate fi tradusă prin cuvântul înțelepciunii indiene în fața oricărui lucru: „și asta ești tu“. Ești frate cu tot ce este, frate cu râul, ramul, spui arborelui frate arbore și câinelui frate câine, ba chiar fosforului frate

fosfor. La intelect, în capitolul III, sinea lucrului era *ca* sinea mea. Acum, cu conștiința de sine, sinele însuși este „întreaga răspândire a lumii sensibile"; nu numai că se hrănește din materiile lumii, dar „se menține pe spesele universalului", după cuvântul cărții.

Acum viața poate perfect veni să suprime orice subzistență individuală: ea o suprimă de fapt, ca organicul, doar spre a o produce din nou. Nu mai poți ști bine cine are subzistență și cine nu are; totul e prins în acest vast ciclu, în care întregul este stăpânitor, cu mișcarea lui. Iar noi înșine, ca oameni, suntem prinși în el. Dar ceva ne desprinde, până la urmă, din acest ciclu – și e tocmai conștiința. „Viața trimite la altceva decât ea, anume la conștiință", spune Hegel. În realitate, conștiința nu va fi decât refacerea, pe altă treaptă, a unității vieții în *diferențele* ei. Iar când conștiința își dă seama de Viață însăși, ca de genul în care este prinsă ea, (de acea viață, am spune în alte cuvinte, pe care în zilele noastre un Albert Schweitzer cerea s-o respecți în cea mai umilă făptură a ei) atunci te ridici la conștiința de sine, așadar la conștiința acelui sine lărgit care poate fi, pentru om, viața însăși.

Cum să-ți închipui că Hegel vorbește aci despre conștiința târzie, cea a cugetului rafinat sau a filozofiilor idealiste? Dar el vorbește despre acea conștiință de sine crescută firesc din animalitatea și rafinarea ființei materiale din om. Vorbește de omenescul începuturilor, și simți trezindu-se la conștiința de sine o ființă a preistoriei. Este un Ghilgameș cel în care se ivește acum conștiința de sine și care năzuiește, încă în pustiul subuman din jurul lui, către certitudinea eului propriu. Este un om crescut din țărână la dimensiunile omenescului.

Iar certitudinea aceasta râvnită, firește una *superior* primitivă – așa cum fiecare din noi nu e decât un primitiv

superior, când este și aceasta – va fi de-a desființa totul, însușindu-și-l: de a face din lemnul arborelui arc și măciucă, de-a mânca roadele pământului, pentru că sunt sinele lui care-și așteaptă integrarea în eul lui trupesc, și de-a aduce sub *dorința* lui, sub pofta lui elementară, dovada „nimicniciei acestui Altul“, cum spune Hegel. Am revenit, în clipa de față a conștiinței de sine, la capitolul I al conștiinței simple, adică la senzație: la mâncat și băut, adică la Ceres și Bacchus. Dar acum nu mai e vorba de *resimțit* lumea, ca în ceasul dintâi, ci de-a obține *confirmarea de sine* prin lume. Foamea și setea s-au spiritualizat: dorești ca lumea să te recunoască și să-ți spună „stăpâne“.

Iar lumea o spune: se lasă negată, în ce este, se lasă desființată de tine – chiar prea lesne. Că te recunosc lucrurile – că ele se neagă, spune Hegel – nu e nimic încă; ar trebui să se nege în fața ta altcineva, un seamăn. Foamea ta se reface, iar roade noi, care se refac și ele, ca singura lor afirmare, sunt gata să-ți satisfacă foamea cea nouă. Dorești și ai; dorești iarăși și ai iarăși. Până când? Ghilgameș ar dori nu numai să-și satisfacă dorința, ci și să întâlnească pe cineva care să dorească, la rândul lui, pe un Enkidu. Sub trimiterea conștiinței de sine, nu dorești roade, dorești însăși dorința. „Conștiința de sine își atinge satisfacția ei numai în altă conștiință de sine.“ Căci nu *ești* cu adevărat dacă nu ești recunoscut de seamănul tău.

Dar nu suntem astăzi, în veacul nostru, la acest sfârșit de capitol hegelian? Umanitatea întreagă și-a căpătat un fel de „conștiință de sine“, oricât de dezbinată și oarbă ar fi încă, adesea. Ca o singură ființă, ea se ridică acum spre cosmos și se întreabă: mai este pe lume ceva ca mine? mă recunoaște, îmi dă certitudinea că sunt ceea ce sunt?

De nu s-ar întâmpla, numai, cu omul și cu seamănul lui din cosmos, ca în capitolul ce stă să vină. Dac-am putea sări peste capitolul V… Dar capitolul V nu mai e în cartea lui Hegel. Stă undeva între noi și constelația Proxima Centauri, cu ființele ei raționale, mai exploziv decât toate bombele pământului.

CAPITOLUL V

# Independența și dependența conștiinței de sine: stăpânire și servitute

Rezumatul capitolelor anterioare: Conștiința simplă, cu senzația, percepția și intelectul, nu putea da certitudinea; dar nici conștiința de sine nu poate, dacă e doar a unui eu singuratic în lume. Trebuie ca eul să fie recunoscut de alt eu.

Mă recunoști? spui celuilalt. Te recunosc drept cel care mă recunoaște, răspunde el. – Ce este această „mișcare a recunoașterii", cum spune Hegel, prin care începe omul, începe istoria, începe spiritul?

În clipa când se trezește la viață, conștiința de sine este a unui *eu*, nu e încă a lui *noi*. Un om tânăr nu-și dă dintru început seama cât de mult aparține unei familii, unui popor, unei limbi, sau cât de mult ține de o epocă și de anumite relații de producție. Dar asemenea forme de „noi" înseamnă, pentru Hegel, spirit; numai de la conștiința lui noi începe, după el, spiritul. Iar conștiința de sine trebuie să se educe, să se lămurească, să treacă prin aprige încercări, spre a se ridica abia mai târziu de la eu la spirit, adică la noi.

(Nu există încă „spirit" în cosmos, ar zice Hegel – cel puțin în parohia noastră a sistemului solar – fiindcă nu există conștiința lui „noi". Omul nu a întâlnit încă alte ființe raționale în cosmos și este întocmai ca în ceasul acesta din cartea lui Hegel: e o conștiință de sine care caută altă conștiință de sine, care crede uneori, sau vrea să creadă, că-i prinde semnalele; care amână să exploreze alte planete, din lipsa de speranță de-a găsi măcar promisiunea unei conștiințe de

sine sau un pic de viață; o conștiință de sine care-și caută cu adevărat sinele și care simte astăzi, cu arta și literatura ei, tot absurdul, tot tragicul, tot ridicolul, tot non-sensul de-a fi așa de mult deasupra lucrurilor și de-a nu fi parcă nimic.)

„Cântă zeiță, mânia ce-aprinse o conștiință de sine, când întâlni altă conștiință de sine“ – îți vine în gând să spui, când vrei să redai capitolul V al lui Hegel. Dar de ce mânie?

O conștiință de sine are acum înaintea ei altă conștiință de sine, și ar putea fi ceva neasemuit de adânc și bun să fii în altul, să te pierzi o clipă pe tine și apoi să te găsești pe tine în altul, căci dacă spui că un altul n-are realitate independentă este ca și cum ai nega propria ta realitate (dacă nu respecți pe un altul, nu te respecți nici pe tine); iar tocmai aceasta e tăria conștiinței de sine, de-a lua totul de la celălalt și a-i lăsa totul. Se întâmplă, doar, că dorința nu mai e acum unilaterală, cum era în cazul Vieții și al desfătărilor din sânul ei. Închipuiți-vă că roadelor le-ar fi foame de noi, cum ne e nouă foame de ele, și că le-am vroi, nu pe ele, ci foamea lor. Jocul e în *doi*. Ce splendidă încleștare se ivește, ce joc de forțe opuse – cum se întâmpla la conștiința simplă, dar acum aievea, nu în conștiință –, ce unitate și ce dedublare!

Dar de ce și dezbinare? Fiindcă totuși conștiința de sine este una, în așa fel încât să excludă de la sine tot ce e cu-adevărat Altul. Nu numai că n-o interesează și-i pare neesențial tot ce e *altul decât ea* în celălalt, dar îi este neesențial, chiar în întruchiparea ei proprie, individuală, tot ce e altceva decât ea însăși. Eu nu sunt brațul meu, nu sunt piciorul meu, nu sunt nici măcar viața mea. Conștiința de sine este „abstracția absolută“, retragerea din tot ce are realitate imediată. Știe celălalt aceasta? Are el tăria să fie, la fel ca mine, deasupra vieții, adică o pură ființă pentru sine?

Tocmai că o are, căci și el este o conștiință de sine. El stă în fața mea și îmi cere ce-i cer, mă dorește cum îl doresc sau mă urăște cum îl urăsc. (Nici el, nici eu n-am înțeles că ne-am putea uni, dacă am avea conștiința spiritului de care ținem.) Și Hegel descrie acum ce s-a întâmplat și ce se întâmplă statornic: o conștiință de sine se pune la încercare pe sine și pune pe cealaltă. S-a mâniat pe tot ce nu e ea însăși, în ființa ei naturală, și se mânie astfel pe tot ce nu e ea însăși în celălalt, Atunci își riscă viața, ca să se afirme pe sine, și intră în lupta pe viață și pe moarte cu celălalt. Așa crezi că adeverești *cine* ești, la treapta aceasta.

Dar o adeverești? Dacă ai căzut înfrânt, „confirmarea" prin moarte suprimă însuși adevărul care trebuie să rezulte din ea; el a rămas o declamație, am spune. Iar dacă ai biruit, cine mai recunoaște pe cine? Trebuie să lași în viață pe cel căruia i-ai ridicat dreptul la viață independentă. Dacă acesta nu te-a afirmat pe tine cu conștiința sa liberă, îi va rămâne să te afirme cu conștiința sa supusă. Și conștiința se distribuie acum: unul e *stăpânul*, celălalt *sclavul* – la aceasta s-a ajuns prin confruntarea conștiințelor.

Foarte bine, lupta s-a încheiat. Dar cine din doi este *omul*? E greu să te îndoiești, la început, că stăpânul va fi cel în care se retrage și împlinește conștiința de sine. Nici Hegel nu se îndoiește, o clipă. Dar realitățile se îndoiesc – și miracolul acestui capitol este că răsturnarea o aduc firesc stările de lucruri, nu gândurile. Stăpânul are acum suveranitate deplină, nu numai asupra conștiinței celui subjugat, dar și asupra lumii de lucruri pe care și le dorește. Le stăpânește nemijlocit pe amândouă și mijlocit pe fiecare prin cealaltă, căci nu mai vrea să se întineze cu atingerea lor, tratând drept om pe sclav și drept muncă demnă de el procurarea de bunuri. Pe supus îl stăpânește prin dreptul de viață pe care i l-a dat,

așadar prin existența elementară, de a cărei pierdere supusul a tremurat, în timp ce el a privit-o cu suveran dispreț; iar lucrurile le stăpânește prin supus, pe care l-a făcut slugă și care i le prelucrează acum pentru desfătarea sa, eliberându-l de înfruntarea lor. Conștiința de sine din stăpân a obținut nimicnicia lucrurilor prin slugă și nimicnicia slugii prin lucruri. Totul i-a reușit – afară de un lucru: recunoașterea seamănului.

Căci stăpânul a scos pe seamănul său din condiția de seamăn. Iar de la o asemenea ființă destituită vrea el acum să capete o investire? Recunoașterea nu poate veni de la cei pe care nu-i recunoști. Ce bine deținea anticul acela adevărul de acum al lui Hegel, de vreme ce făcea din Enkidu egalul și nu sclavul lui Ghilgameș! Căci dacă „adevărul conștiinței independente este conștiința servilă“, existența stăpânului și stăpânilor din istorie nu poate rămâne independentă; ea nu mai este o conștiință de *sine* (ci o simplă conștiință de mine, trista conștiință, glorioasă și vană, de Mine).

Undeva însă a rămas o licărire a conștiinței de sine; este în conștiința sclavului. E adevărat, o asemenea conștiință are un stăpân în afara ei; dar în realitate stăpânul ei a fost și este, dincolo de acesta lumesc, „frica morții“, a „stăpânului absolut“, iar un asemenea stăpân a învățat-o să se desprindă de tot ce este pe lume – așa cum cere conștiința de sine cu negativitatea ei absolută – în afara faptului nud de a fi. Școala stăpânului absolut, moartea, care pune în disoluție toate lucrurile lumii, este acum întregită de școala serviciului la care e supusă conștiința sclavă și prin care ea e pusă în contact cu toate lucrurile, chiar dacă nu-i e îngăduit a se atașa de nici unul. Un fel de putere absolută asupra lucrurilor, de care totuși nu dispune, face pe sclav în același timp să fie *sub* lucruri și

să se ridice *deasupra* lor. Într-un asemenea vid de realitate poate înflori conștiința de sine.

Căci disoluția lucrurilor în conștiința sclavă este doar condiția negativă de apariție a conștiinței de sine. Ce o aduce cu adevărat este *munca*. Aici, într-o simplă pagină de carte (p. 114 din traducerea românească, dacă mai e nevoie) Hegel spune, în felul său abstract și laborios, un adevăr de viață și de istorie care a transfigurat întreaga carte. Și trebuie spus deschis că nici o viziune tradițională despre lume, nici un sistem trecut de gânduri al culturii nu poate prelua cap. V: nici cel religios, care nesocotește prea mult lumea de aci, nici umanismul, care e prea legat de valori pur spirituale, nici idealismul filozofic, care e prea speculativ, nici pozitivismul, care e prea puțin speculativ.

„Prin muncă însă această conștiință vine la sine însăși“, spune Hegel despre conștiința sclavă. Conștiința de sine a omului se mută, prin muncă, din cugetul stăpânului în cel al muncitorului. Acesta pare încă supus, așadar sub-pus lucrurilor, pe care nu le poate nega, prin suveranitatea lui de ființă ce le-ar consuma, ca stăpânul. Dar dacă munca este o „dorință frânată“, ea este totodată o „dispariție reținută“: desființează lucrul reînființându-l. Munca modelează lumea lucrurilor și modelează conștiința de sine, dincolo de simpla satisfacție, disparentă ea însăși. „Raportul negativ față de obiect devine formă a acestuia, ceva stabil“, și prin muncă omul „se exteriorizează în elementul stabilității“. El dă chip nou lucrurilor, a căror lume devine a *sa*, fără să înceteze să fie ce este, a altora.

Acum lumea și viața, care striviseră pe sclav, devin opera mâinilor sale. Peste frica de altădată, conștiința celui ce muncește trece cu negarea aceasta a negativului străin; peste stăpân, ea trece cu transformarea sensului impus de a

munci în sens propriu; iar modelarea lucrurilor a devenit pentru ea adeverirea în afară a ființei interioare.

De toate acestea avea nevoie conștiința de sine, spre a se împlini. Iar dacă serviciul prestat a dat fricii inițiale un conținut și dacă modelarea lucrurilor i-a dat expresie, frica însăși – spaima aceea totalizatoare – a fost și ea o treaptă a conștiinței de sine, în cugetul muncitorului, căci i-a dat *dimensiunile omului* și nu l-a lăsat să prelucreze lucrurile cu o simplă îndemânare de artist, pierdut în singularitatea ori încăpățânarea lui, ci ca om, cu însetarea lui de om.

Dar recunoașterea conștiinței de sine de către o alta? Poate că muncitorul nu mai are nevoie de recunoașterea *din afară*: în el însuși va rezida conștiința mai bună. Cel astfel înfrânt în istorie biruie în afară. Dar va birui el și înăuntru?

CAPITOLUL VI

# Libertatea conștiinței de sine: stoicism, scepticism și conștiința nefericită

Rezumatul capitolelor anterioare: Conștiința, care doar oglindește sau gândește lumea, nu-ți dă certitudinea; mai degrabă ți-o dă conștiința de sine. Dar nu cea a eului propriu, nici măcar cea a eului recunoscut de un altul, ci a celui recunoscut de „ce e mai adânc în noi înșine".

Mai adânc decât mine în mine însumi este gândul. El îmi dă certitudinea – dacă mi-o poate da ceva. Nu e gândul de stăpân, care trece orbește peste lucruri, nu e nici un simplu gând de sclav, ce modelează lucrurile doar pentru stăpân. E gândul sclavului devenit el însuși stăpân, fiindcă a luat asupra sa conștiința de sine, așadar sensurile omului, cu libertatea *gândirii* sale.

(În câte feluri nu s-ar putea ilustra răsturnarea aceasta, din capitolul V, prin care cel supus preia sensurile învingătorului! În *natura* umană este așa, cu bărbatul și femeia, prin care două dorințe și două conștiințe de sine se înfruntă, iar una este supusă, natura feminină, spre a prelua apoi ea sensurile căminului, a crește copilul și a pune prin el pecetea ei pe lume. Sau se poate ilustra prin *cultura* umană, în care filozofia a fost „slugă" a teologiei, dar s-a întors asupra ei și a vidat-o de substanță, în Renaștere; sau apoi, tot în cultură, prin lupta dintre spiritul filozofic și cel științific, unde la început primul a fost stăpânul și celălalt sclavul, pentru ca acesta să se ridice astăzi prin cunoașterea și modelarea tehnică a lucrurilor, la conștiința de stăpân al culturii; sau, în sfârșit, în *viața istorică*,

unde o întreagă clasă a venit să preia sensurile umane de la cei care o subjugaseră.)

Lucrurile deci s-au răsturnat, în cartea și după descrierea stranie a lui Hegel; și la fel se pot răsturna în conștiința fiecăruia, după cum s-au putut răsturna în istorie. Iar tocmai un moment istoric invocă aci Hegel, pentru prima dată deschis, spunând: „Această libertate a conștiinței de sine s-a numit, după cum se știe, *stoicism*." Care stoicism? Al sclavilor, firește, nu al filozofilor de școală. Dar ce ființe alese au putut fi sclavii, în lumile acelea sclavagiste: Platon a fost o clipă sclav, Esop fusese sclav, Epictet avea să fie. Și totuși cititorul lui Hegel trebuie să uite de cei mari. Cartea pe care o citește este despre cei mulți – și de aceea e bună.

Sclavul meșteșugar, sclavul artist, sclavul dascăl sau sclavul pur și simplu, devenit om prin școala lucrurilor, are în el gândul și înțelepciunea omului. Dincolo de înțelepciune nu există suveranitate, iar „pe tron ca și în lanțuri" tăria gândului e suverană, spune acum Hegel. Dacă nu ai această tărie a gândului și înțelepciune a vieții, abia atunci ești cu adevărat sclav. Și Marc Aureliu se zbate să nu fie sclav pe tron, adică să nu rămână sub gândul propriu, ci să cuprindă pe cel al lumii. Căci în clipa când devine cult, stoicismul spune ceea ce simte de pe acum sclavul ridicat la gând, că libertatea ți-o dă împletirea gândului tău cu rațiunea și rostul lumii sau, cu vorbele lui Hegel, „pura universalitate a gândului".

Ai putea avea *certitudinea*, în sfârșit, cu înțelepciunea stoică – dacă ai ști ce conținut are ea. Dar iată că înțelepciunea aceasta de ordin general a stoicismului este goală. Indiferența ei față de lucruri și situații anumite, sacra insensibilitate pe care o predică aduc conștiinței ceva de nesuferit: plictisul. (Conștiința sclavă a ajuns cu adevărat ca stăpânul acela „satisfăcut", de după ceasul biruinței.)

Ceea ce nu acceptă aci conștiința este negația doar negativă, negația refuz, retragerea în sine. Pozitivă în schimb ar fi negația tăgadă – am spune negația lui „ba“ –, iar libertatea pe care a atins-o conștiința de sine vrea să săvârșească ceva, nu refuzând totul, ci tăgăduind totul. Abia așa negativitatea va corespunde „dorinței“ din om și setei lui de muncă. În speță, omului nu-i place să întoarcă spatele la lucruri. Îi place în schimb să le înfrunte, să le pună în discuție pe toate și să-și arate tăria gândului propriu, desființându-le orice sens al lor.

Dintr-odată *scepticismul*, care apare de obicei ca un fenomen de oboseală sau de lucidă și matură ironie, își arată aci fața cealaltă, de bucurie sau chiar de sănătate și vrednicie, o clipă. S-a făcut pe drept observația că, în timp ce scepticismul modern este în favoarea simțului comun – și ca atare e obosit și trist, căci regăsește ce știe toată lumea – scepticismul antic era *împotriva* simțului comun și ca atare aducea surpriza, înnoirea și răspunderea reașezării omului. Conștiința noastră se surpa în fiecare așezare, cu certitudinea sensibilă, percepția, intelectul, apoi cu afirmările de o clipă ale conștiinței de sine. Dar dacă ea pierdea fără voie certitudinea, acum scepticismul vine, ca o afirmare de libertate, să-i distrugă de bunăvoie orice așezare. E alta suveranitatea scepticismului de acest format decât a stoicului, în care amintirea robului era prea vie. Și este în joc suveranitatea marilor sofiști ai Antichității, cei care au clătinat din temelii rațiunea, cu bucuria universalei surpări.

Totul se surpă. Atunci și convingerea că totul se surpă? Tăria de-a te îndoi de toate, nu se întoarce ea contra ei însăși? Dar pentru sceptic, tocmai aceasta va fi tăria gândului, să se întoarcă, în libertatea lui, chiar asupra lui însuși, *să se despice în două*. De o parte să fie conștiința care

se află și ea în vârtejul nesiguranței generale, de alta tot ea, dar ca imuabilă și *contemplând* vârtejul nesiguranței generale. *Eu* trebuie să fiu cel care desființează totul, și pe mine odată cu totul.

Când însă conștiința de sine a scepticului din noi se întreabă: care din două sunt eu? ea trebuie să treacă de la nesiguranța proprie la tăria de-a afirma nesiguranța universală. Ea se minte, neștiind unde este, și minte pe alții, cum au făcut sofiștii târzii. Dar minciuna nu poate ascunde sfâșierea lăuntrică, ba o pune chiar mai bine în lumină. (Se întâmplă ca la sofiștii de astăzi deveniți creatori de artă, vom spune. Căci dacă e adevărat că arta și-a găsit astăzi libertatea, față de religie sau orice stăpân, ea a mers tocmai pe căile capitolului acestuia din Hegel, cultivând arta pentru artă ca stoicul virtutea pentru virtute, și apoi cultivând, ca scepticul, arta pentru antiartă și Cuvântul pentru imposibilitatea de-a cuvânta.)

Acum, când într-o conștiință unică se află și stăpânul și sclavul, dedublarea conștiinței devine propria ei nefericire. *Conștiința nefericită* este capătul de drum al conștiinței de sine în încercarea ei de-a prinde singură certitudinea.

În conștiința de sine există acum, după experiența sceptică, ceva esențial și ceva inesențial, cum există în fiecare dintre noi, când am mers până la capătul îndoielilor. Ești parcă una cu ceva neschimbător și sigur, de vreme ce ai putut tăgădui tot ce e pe lume; dar, ori de câte ori te ridici la planul acela de siguranță, vezi că tu, scepticul, ești nedemn de el. Nu crezi în nimic și nu crezi nici în tine; totuși *tăria* de-a nu crede în nimic e în conștiința ta, chiar dacă o strivește și pe ea, permanent.

Cum se poate împleti puținătatea ta, „singularitatea“ ta, spune Hegel, cu ceva imuabil? Ele își sunt opuse, cum ar fi conștiința ta de om și *destinul* tău, vom spune. Dar destinul

e al *tău*, deci ar fi și el ceva singular. Și tu însuți, nu ești oare destinul tău? Ce limpede ar fi, atunci, dacă ți-ai ști destinul, necesitatea.

Dar știi doar că, una fiind cu el, acesta rămâne altceva decât tine; că e o întâmplare pentru el faptul că s-a întrupat în tine. Opoziția deci rămâne, și până la urmă regăsești, ca în ceasul intelectului, transcendentul. Căci destinul e tot ce ți-e mai apropiat, dar și tot ce ți-e mai depărtat.

Planul acesta neschimbător – pe care Hegel nu-l numește destin, dar anticul, ieșit din școala sofiștilor contemporani cu tragedia, îl numea așa – capătă acum chip de divinitate, de orice divinitate. Când neschimbătorul n-avea chip determinat, puteai crede că-ți vei ridica puținătatea până la el. Acum îți simți nefericirea de-a fi străin de el și-ți rămâne să-l cauți pe căile tale omenești. Ai ajuns să crezi, tu, gânditorul liber de altădată, tu, scepticul fără cruțare, în divinități! (Și nici măcar n-ai o religie, căci nu știi de „noi", de comunitate, de spirit. Ai o simplă religiozitate…)

De altfel, mai degrabă *presimți* zeitatea aceea (necesitatea, planul neschimbătorului) decât să știi de ea. Ai trecut dincolo de gândire, de vreme ce gândirea îți dădea doar generalități, și nu ai ajuns încă la acea gândire care să vadă universalul întruchipat aievea. Ai ajuns doar la evlavia pentru ceva superior, ceva transcendent ție, și dacă poți să-l găsești undeva pe pământ – spune Hegel cu o splendidă metaforă – este doar ca mormânt, adică tocmai acolo unde zeul sau divinitatea *nu* este. Căci zeii au pierit, tocmai prin scepticismul tău și al altora.

Atunci te ridici, nu cu inima, ci cu fapta, către planul neschimbătorului, către ceva veșnic, chiar dacă o faci din superstiție. În presimțirea acestui rost neschimbător, te redeschizi către lume și lucrezi asupra realităților ei, nu privite ca „neant", realități bune doar spre a fi însușite și

transformate de tine, ci ca având o parte „sfințită“ în ele. Dacă poți să te bucuri de ceva din lumea aceasta e pentru că „imuabilul“ ți-o îngăduie; iar tot el ți-a dat și facultățile de-a folosi bunurile lumii. Te arăți astfel recunoscător divinului, în primul rând prin aceea că *nu* păstrezi gândul independenței tale.

Și tocmai pietatea, recunoașterea, supunerea ta te readuc acum la conștiința de sine. Te-ai smerit până la a stinge tot ce e natură particulară și satisfacție proprie în tine. Ai uitat de tine – și astfel pura conștiință de *sine* s-a regăsit. „Fapta și plăcerea pierd astfel orice conținut“, spune Hegel; ființa ta particulară îți devine o ofensă și un izvor de nefericire. Scârba de-a fi om, n-o simțea bine contemporanul tragediei antice? Dar nu te poți nimici pe tine fără să te înalți și nu tăgăduiești ființa ta decât în „conștiința unității ei cu imuabilul“, acesta e paradoxul.

Numai că, unitatea cu imuabilul nu e una nemijlocită, ci dimpotrivă, și tocmai mijlocirea slujitorului divin, a profeților de tot felul, a preotesei care-ți spune în oracole sfaturile zeului, adesea neînțelese, te va ridica la zeu. „Fapta… încetează, pe latura acțiunii și a voinței, să fie faptă proprie.“ Îți rămâne să renunți și la roadele faptei, făcând jertfe zeului, și să efectuezi în ritual chiar unele „operații neînțelese“, ca să înfrângi orice sentiment al libertății interioare și exterioare.

Dar la ce duce toată această înfrângere de sine? La *înfrângerea nefericirii înseși*. În acest „facă-se voia ta“, pe care în atâtea versiuni l-a rostit de mult omul, este în fapt supunerea la *universal*. Nu cumva la rațiune? Nu cumva, așa cum intelectul găsea în sinea lucrurilor sinea conștiinței, acum invers, conștiința de sine găsește în sinea ei, după ce a trecut prin atâtea înfrângeri, deschiderea către o lume *mai adevărată*? Și capitolul acesta, cu încrâncenări, iscusințe, nefericiri și zei, se încheie cu făgăduința de pace adusă de rațiune.

# LA CUMPĂNA DINTRE CAPITOLELE VI ȘI VII

Au fost trei capitole despre *conștiință*, apoi trei despre *conștiința de sine*. Dacă te deschizi prea mult în afară, cum vrea conștiința, nu e bine. Dacă te închizi prea mult înăuntru, cum vrea conștiința de sine, iarăși nu e bine. Trebuie să pui în joc altceva, care să le cuprindă pe amândouă și care s-ar putea numi *rațiune*. Dar înainte de a vedea ce peripeții ne așteaptă dacă punem în joc rațiunea, este bine să ieșim iarăși o clipă din cartea lui Hegel și să ne întrebăm, ca la sfârșitul câte unui capitol de roman, cum s-au legat și cum s-au dezlegat lucrurile.

S-au legat câte trei, am văzut-o; în triade. Acum avem în față două triade și ne putem întreba: ce e de găsit într-o triadă hegeliană? ce este unitatea aceasta sau pulsația aceasta a ceea ce Hegel numește „spirit"?

Este un univers în mic, unde se întâmplă ceva mai mult decât înlănțuirea a trei termeni (care de fapt sunt unul singur, în trei momente): se întâmplă o trecere de la *substanță la subiect*, de fiecare dată. În aceste două cuvinte, ce revin atât de des la Hegel, se condensează o experiență ce se consumă în fiecare triadă – cum o vom vedea de acum înainte – și care se produce, poate, neîncetat în istoria noastră și în viața noastră de conștiință. De fiecare dată substanța se împlinește, se rezolvă și se dizolvă în subiect sau prin el. Poate sună pretențios, dar așa pățim cu toții și aproape de fiecare

dată: trecem de la ceva dens și substanțial, dar nelămurit, la ceva foarte lămurit, dar care nu e decât în capul nostru.

Am avut la început, cu conștiința, universul *senzației*, ca redând substanța totală și nedeterminată a lumii înseși, din care conștiința înțelegea să înregistreze totul pe calea simțurilor, cu sentimentul deplinătății. Dar conștiinței nu-i era dată, cu senzația, decât o deplinătate abstractă, și ea trebuia să fixeze substanța lumii, cu *percepția*, în plinătăți locale, în lucruri bine determinate, spre a putea prinde ceva substanțial încă. Iar pulverizarea substanței unice în substanțe ducea firesc la rezolvarea ei, cu *intelectul*, în „imperiul liniștit al legilor", cum spunea Hegel, unde substanța se subția, tot ce era opac devenea străveziu și unde până la urmă conștiința cunoscătoare străvedea atât de bine lucrurile, încât înțelegea că se oglindește pe sine în ele. Substanța se rezolva în subiectul cunoscător și, într-un fel, se dizolva în el.

Dar se dizolva devenind Viață, odată cu lumea *conștiinței de sine*, astfel că și conștiința de sine pleacă de la un fel de substanță, totală și nedeterminată, cum fusese cea a conștiinței simple. Din nou, așadar, cu triada a doua, se începe cu substanța, de rândul acesta una a subiectivității. Iar nici această substanță nu poate rămâne, pentru conștiința de sine, masivă și nediferențiată, ci ea se determină drept conștiințe de sine, la plural, în care se specifică Viața. Într-un fel, substanța trece de pe acum în subiecte, care totuși ar putea alcătui o nouă formă de substanțialitate, comunitatea socială. Dar conștiința de sine, care n-are încă maturitatea de-a se ridica la „noi", se reafirmă ca singulară, prin resorbirea celuilalt în sine și prin regăsirea ei ca subiect unic, odată cu „stoicismul, scepticismul și conștiința nefericită". Astfel substanța s-a rezolvat încă o dată în subiect, iar când acesta e conștient de puținătatea sa, în care-și trăgeau

destinul și zeii, atunci el caută să găsească o nouă substanță și nu o va afla decât în universalul rațiunii, de la care efectiv o altă substanță își începe cariera, spre a se rezolva din nou în subiect, cu triada ei.

Ce se întâmplă, așadar, într-o triadă hegeliană este mai mult decât o opoziție de teze și un progres dialectic în trei timpi, care să fie totuși un proces logic; ce se întâmplă e un proces real, prins aci în schemă. De fiecare dată triada se *videază de substanță*. (Nu este vidarea de substanță o lege a lumii, prin civilizație și chiar culturi? Nu devine, de pildă, o limbă mai săracă în sensuri pe măsură ce devine „cultă"?) La început vidarea aceasta are un sens pozitiv, reprezentând concentrarea substanței într-un subiect și împlinirea ei în acesta; dar aceeași împlinire este și o vidare de substanță la propriu, așa cum lumea miturilor se videază de substanță în lumea gândurilor filozofice în care avea să se rezolve, sau lumea religiei grecești se vida de substanță în lumea artei grecești și a subiectului artistic, spune Hegel, pe care totuși o făcea cu putință. Iar exemplul său cel mai izbitor și cunoscut va fi felul cum, la capătul unei etape a culturii grecești, apare pe scenă comedianul, care-și ridică masca și spune: „Zeul sunt eu."

Nu te poți opri atunci, dacă ai ieșit o clipă din cartea lui Hegel, să te gândești la ceea ce se întâmplă în istoria reală și, poate mai impresionant decât oriunde, în istoria culturii: trecerea de la substanță la subiect e legea însăși a culturii, dialectic ori nu înțeleasă. Să nu luăm cazul unui Shakespeare, în care în chip izbitor substanța momentului elisabetan, purtând în ea deopotrivă istoria regilor Angliei și cultura Renașterii, se rezolvă într-un subiect creator, în acest Shakespeare, care avea apoi să devină el însuși o substanță pentru cultura engleză. Să lăsăm cazul Shakespeare altora;

să urmărim în schimb cazul Eminescu, mai apropiat inimilor noastre.

În Eminescu, substanța a devenit subiect. Cultura noastră folclorică, cultura lumii largi așa cum a știut el să și-o însușească, în sfârșit rostirea noastră românească, toate laolaltă se topeau pentru Eminescu într-o substanță. El le-a făcut subiect. Pătruns de ele, le-a pătruns și îmbibat la rândul său cu subiectivitatea sa, așa încât codrul se leagănă acum, pentru noi, așa cum l-a cântat Eminescu, iar zeii și oamenii se tânguie după tânguirea lui. Firește că se mai pot închipui, în cultura noastră, și alte subiectivități creatoare în care să se rezolve substanța aceea. Dar între timp Eminescu însuși a devenit substanță, și subiectele creatoare noi nu mai pot apărea în lumea noastră fără să-l distileze pe el, ca o esență, în subiectivitatea lor.

Ce neadevărat ar fi totuși – și ce străin de hegelianism – dacă ne-am grăbi să fim „subiecte" pe socoteala substanței Eminescu, dacă l-am reface ca simpli epigoni. Trecerea de la substanță la subiect nu se face conștient: e o pățanie dialectică. Tot ce se poate face vroit și ce face deliberat conștiința, în cadrul fiecărei triade a lui Hegel, este să cunoască, să pătrundă, să se lămurească asupra propriei sale substanțe. Ce percep și pricep eu din lumea aceasta a senzațiilor? își spunea conștiința pură și simplă. Ce este Viața aceasta care mă pune pe lume și mă opune altora? își spunea conștiința de sine.

Iar la fel, într-o cultură, vine ceasul când te întrebi: care mi-e substanța – limba, folclorul, aria de cultură? De aceea și suntem în ceasul acesta, cu Eminescu, întocmai ca după începutul oricărei triade hegeliene. Care ne e substanța? Ce e Eminescu acesta, în răspândirea căruia ne luptăm pentru o afirmare de *subiectivitate* românească?

De altfel întreaga noastră cultură românească trăiește astăzi limpede pe modelul triadei hegeliene. Când vezi feciorii aceștia de țărani ridicați dintr-odată, ca subiecte creatoare, până la pragurile marii poezii și cunoașteri, când îi vezi chinuiți de gândul că pierd substanța din care totuși au trebuit să se desprindă („Unde ești, Mamă!" striga un poet), înțelegi cum substanța românească, atâta amar de vreme reținută ca substanță, se rezolvă în subiecte și se dizolvă în obiectivitatea istoriei de mâine.

Iar cutremurul acesta pe care-l încearcă orice substanță ce devine subiect trebuie înfruntat și de noi cu încrederea pe care ți-o poate da dialectica în acest ceas al cărții lui Hegel chiar. Căci iată, se rezolvă și încheie substanța unei Vieți istorice, și se deschide calea, *cu noi cu tot*, către substanța nouă, care poartă numele de rațiune.

# Certitudine și adevăr al rațiunii

## Introducere la capitolul VII

„Omul este ființă rațională“, spunem toți cu oarecare solemnitate. După aceea ne cufundăm liniștiți în somnul vieții proprii. Lucrul care ne privește cel mai mult, rațiunea, ne rămâne și cel mai străin. Nu e de la sine știut?

Nu tocmai – ești silit să admiți, când citești paginile lui Hegel. În primul rând, i-au trebuit acestuia *șase* capitole ca să poată ajunge la gândul că numai ca ființă rațională ai sorți să capeți certitudinea; și n-a trecut zadarnic prin ele, căci a dovedit cum simpla deschidere a conștiinței către lume nu ajunge și că mai trebuie să ai și un dram de conștiință de sine, astfel încât rațiunea să însemne împletirea conștiinței cu conștiința de sine. (Și, într-adevăr, poți numi „rațională“ o ființă care ar ști toate câte sunt în cer și pe pământ, dar nu ar ști de sine?) În al doilea rând, noi socotim obișnuit că rațiunea are un singur chip, pe când Hegel are să ne spună, în următoarele nouă capitole, că rațiunea înseamnă cu adevărat nouă lucruri. Chiar dacă nu-l crezi, poți să-i ignori descrierea? În sfârșit, după ce va fi de acord cu toată lumea că omul e o ființă rațională, Hegel va veni să-ți spună că omul *nu* rămâne totuși o simplă ființă rațională; că e mai mult decât atât.

Toate acestea, așadar, vor apărea înaintea conștiinței, când ea va încerca să se lămurească asupră-și ca rațiune. Acum însă, cu rațiunea, conștiința ia totul de la început, iar de

fiecare dată când conștiința omului ia lucrurile de la început este cuprinsă de beție. Există o beție a senzației, atunci când conștiința se trezește întâia oară la viață, ca simplă conștiință ce poate să resimtă lumea. Există apoi o beție a conștiinței de sine, când te simți un eu purtat pe creasta vieții și îndreptățit parcă să ceri, cu dorința ta oarbă încă, orice pentru tine. Există în sfârșit o beție a rațiunii, când conștiința își dă seama că ea, „conștiință singulară, este în sine esența absolută" (p. 133). Și Hegel spune singur care e numele acestei beții din primul ceas al rațiunii: e idealismul.

Acum ești în ceasul când înțelegi că nu-ți mai trebuie, între universal și tine, un mijlocitor – un fel de preoteasă ca la Delfi –, ci că te poți ridica singur la universal. (Lui Hegel îi place aci să vorbească despre idealismul german; dar nu putea invoca și pe cel antic? Căci dacă el are dreptate când arată că gândul său dă socoteală de istorie, atunci se poate întâmpla invers, ca istoria să dea socoteală de gândul său.) Socrate încă se prefăcea că dă crezare oracolului de la Delfi. Aristotel nu se mai preface. În felul lor, nici Pitagora, Protagoras sau Platon nu crezuseră, cum nu crede în nevoia de mijlocitor conștiința oricăruia dintre noi când e cuprinsă de beția rațiunii. Nu trebuie să vină filozofii, antici sau moderni, să spună că poți, cu rațiunea ta, să-ți deschizi rațiunea lucrurilor și a lumii. Filozofii cel mult vor delira organizat; dar în delir intri și tu, când se trezește în tine rațiunea.

Căci „rațiunea este certitudinea conștiinței de-a fi orice realitate" (p. 134). Fără să vorbești, odată cu idealismul german, despre „conștiință", fără să te referi la „eu", despre care nici anticii nu vorbeau, poți retrăi cu aceștia certitudinea de-a fi cu gândul orice realitate. „Omul e măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt cum că sunt, a celor ce nu sunt cum că nu sunt." Poți să nu știi că vorba aceasta e a lui

Protagoras, dar nu simți oare, ca ființă rațională, așa, că rațiunea ta nu doar poate cunoaște toate lucrurile, dar le și investește cu măsura ei? Sau poți să nu te gândești la numărul lui Pitagora, dar faptul că numărul, care e în capul tău, este într-un fel și în lucruri, îți dă măsura raționalității tale. Chiar dacă nu mai crezi într-un „număr constitutiv" al calului sau al arborelui, cum credeau pitagoreicii, crezi totuși că numerele sau codurile sau structurile – pe care le poți deține dinainte – sunt în lucruri ca adevărul lor intim. Și astfel, dinainte parcă de atingerea cu lumea, știi totul despre ea, așa cum spunea Goethe despre Platon că n-avea nevoie să cunoască lumea, căci o deținea dintru început.

Când te trezești o clipă din această beție a rațiunii, îți dai seama că idealismul tău este „o pură asigurare, care nu se înțelege pe ea însăși și nici nu se poate face înțeleasă altora" (p. 135). Certitudinea ta că lumea este rațională se opune alteia, care și ea poartă asigurarea că lumea e rațională, dar nu se mai potrivește cu a ta. Rațiunea trebuie să se caute mai adânc, în zonele unde adevărurile nu mai stau unele lângă altele, ci se acordă între ele, așa cum rațiunea fiecăruia pretinde să se acorde cu rațiunea lucrurilor. Rațiunea mea, care vroia să exprime întreaga realitate, riscă să fie rațiunea *mea* dacă nu se determină ca rațiune în genere. Și ea se determină de fiecare dată, spune Hegel: își dă categoriile.

Ce adânc filozofică, dar și ce comun umană este problema aceasta a categoriei! Categoria reprezintă, ca și numărul lui Pitagora, ceva în mintea mea care în același timp rezidă în alcătuirea intimă a lucrurilor. Dacă spun: substanță, cantitate, calitate, vorbesc, cu aceste categorii, despre ceva pozitiv, chiar dacă ele par o abstracție din real sau o simplă perspectivă asupra realului. Și toți, ca ființe raționale ce suntem, operăm cu categorii, nu numai filozofii. Dacă nu te

gândești la Kant – cum face Hegel acum –, ci lași istoriei să-i povestească mai bine gândul, atunci îți vine în minte Aristotel, cel care a și dat numele de „categorie“, așa cum îți vine înainte omul antic, care apăruse acum pe scenă, sau omul de rând din piață, din agora.

Căci știți ce înseamnă „categorie“? Înseamnă ce e adus în agora, sub ochii tuturor; ce văd toți, ce știu toți, ce condamnă toți (căci la început „categorie“ însemna „acuză“) și ce rostesc sau rostuiesc toți. În categoriile pe care le consacră rațiunea tuturor oamenilor sunt determinările generale ale rațiunii și realității, pe care le gândim cu adevărat pentru că sunt, sau care sunt – spune conștiința, în avântul ei idealist – pentru că le gândim.

Cu rațiunea categorială, rațiunea lumii devine o spusă a cugetului; sau, dacă vrem să traducem, rostul lumii devine rostirea lui. Numai răul idealism, spune Hegel, trece exclusiv pe seama cugetului categoriile. Dar idealismul cel bun? Acesta triumfă o clipă, căci își închipuie a fi înțeles cum poate rațiunea să fie întreaga realitate – spre a-și da seama apoi nu numai că nu are nici o realitate în mână, dar că însuși gândul categoriilor afirmă și în același timp dezminte rațiunea. Căci iată, categoriile sunt mai multe și rațiunea e una.

Când lași categoriile să fie mai multe, cum le descrie Aristotel ca fiind zece, de necuprins sub un gen unic, atunci riști să pierzi încrederea în rațiune. Când le deduci pe toate din altceva, fără să poți arăta necesitatea deducției, cum face Kant cu cele douăsprezece ale sale, atunci ofensezi ideea de știință, care vrea să arate necesitatea, spune Hegel. Și apoi, cum să rămâi la zece sau douăsprezece categorii, în care să îngheți realul, când acesta e tot mai bogat pe măsură ce-l cunoști și gândirea e tot mai inventivă pe măsură ce cunoaște? (I se întâmplă astăzi omului ce gândește să pună în joc tot

mai multe categorii de gândire și realitate, așa cum fizicianul vede în atom tot mai multe particule. Iar atomul a sfârșit prin a fi un adevărat model al conștiinței raționale, care se pierde în diferențe și se readună, fără să-și găsească liniștea rațională.)

În această neliniște în care se trezește, tocmai în clipa când credea că a dat numele ei Ordinii, conștiința rațională a rămas în realitate o conștiință nefericită ce se ignoră, s-a putut spune. Iar Hegel adaugă: cu idealismul ei gol, rațiunea are nevoie de o întregire, astfel că devine totodată empirism. Îi trebuie ceva străin care să-i dea conținut, ceva atât de străin, încât Kant l-a putut numi „lucru în sine", de neștiut și totuși permanent reclamat, ca venind să aducă diversitate și materie unităților goale ale cugetului.

Și iarăși te întrebi: numai filozofiei i se întâmplă așa cum spune Hegel? Poate că simțul comun el însuși este o conștiință nefericită care-și ignoră nefericirea. Din lumea simțului comun se ridică adesea câte o formă de înțelepciune care, întocmai idealismului de aci, crede că deține lumea dinainte de-a o întâlni. Există întotdeauna printre noi înțelepți stăpâni pe o mână de proverbe, așa cum este conștiința idealistă stăpână pe un pumn de categorii. Iar în proverb, ca într-o unitate goală a cugetului, crezi că prinzi diversitatea vieții și a societății, aducând surâsul înțelept și liniștea rațiunii. Dar așa cum se clatină tablele de categorii dacă nu poți vedea în ele devenirea istorică a spiritului, se clatină și culegerile de proverbe. Și ce tulburătoare, pentru rațiunea comună, ar fi o culegere a proverbelor care *s-au dezmințit*, sau care se dezmint sub ochii tăi.

Cum să cunoști lumea dinainte de întâlnirea cu ea? în această iluzie de-a crede că „totul este al ei", conștiința rațională se dovedește din plin irațională. Lumea trebuie observată așa cum este. Dar știți de ce e necesară și posibilă observarea

lumii? Tocmai pentru că rațiunea poate afirma că „totul este al ei", spune acum Hegel. Ei i se întâmpla să cadă în contradicție cu sine pentru că nu era decât conceptul *abstract* de rațiune, o simplă rațiune sub semnul idealismului. Dacă însă e invocată sub semnul realismului, rațiunea se reface dintr-odată. Căci ea nu deține nimic, e drept; dar *se regăsește în totul*. Iar fericirea conștiinței raționale nu e de a ști dinainte lumea – ar fi tristețea ei, plictisul ei –, ci fericirea e de-a ști că *poate* să știe.

## CAPITOLUL VII
# Rațiunea și observarea naturii

În capitolele precedente, Hegel a arătat cum se încurcă bietul om dacă vrea să știe de-a dreptul ce este lumea din afară sau dacă, dimpotrivă, nu mai vrea să știe de lumea din afară, ci doar de sine. Din această încurcătură vine să-l scoată rațiunea, care îl îndeamnă să se găsească pe sine tocmai cunoscând lumea.

Ca suveranii aceia din istorie care nu vor să știe de supușii lor, și atunci se prăbușesc, sau care își închipuie că tot ce e al supușilor este al lor, și iarăși se prăbușesc, conștiința care pretinde să fie doar conștiință de sine cade în nefericire, iar conștiința idealistă, care crede că stăpânește totul de la sine, nu deține nimic. Ai spune: s-a și terminat cu rațiunea. În realitate nici nu s-a început, fiindcă rațiunea nu poate fi în mod normal decât *realistă*. O rațiune fără lume în afara ei ar fi ca un suveran fără supuși; dar în timp ce înălțarea supușilor înseamnă definitiva prăbușire a suveranilor, acum, prin afirmarea și autonomia lumii, rațiunea „implântă pe toate înălțimile și în toate adâncurile semnul suveranității ei“ (p. 139).

Cu rațiunea nu mai ești străin în lume. Rațiunea te înrudește cu toate lucrurile și ți le face străvezii. Reiei acum înregistrarea lumii, cu senzația, percepția și intelectul, dar nu ca întâmplare a conștiinței, ci deliberat, ca inventariere prin experiență. Și nu s-a întâmplat așa în istorie? De la sacra afirmare, nebunească la prima vedere, că totul e apă, totul e număr, totul e foc ori totul e Idee – sau de la exasperarea și caricatura acestei beții raționale, care e pretenția sofistului de-a deține și cunoaște totul – s-a trecut în Antichitate

la observarea naturii. O treime din opera lui Aristotel este alcătuită din lucrări de științe naturale care, deși nu se mai pot citi astăzi, nu sunt mai puțin adevărate decât cele ale lui ce se admiră și citesc. Căci în definitiv și restul operei aristotelice reprezintă o adevărată „observare a naturii". Anticul acela fără pereche a descris silogismele, constituțiile politice, sufletele și cerurile ca și cum ar fi descris niște specii de salamandre.

Dacă ai în minte *acest* moment al istoriei și-l apropii de momentul conștiinței care înțelege că trebuie să fie rațională *observând*, iar nu trecând cu vederea natura și lumea, atunci tot capitolul lui Hegel devine limpede ca așezare și plin de adevărul unei clipe dialectice (inclusiv avertismentul că rațiunea pretinde a nu se căuta pe ea în lucruri, spre a se contrazice apoi și a scoate din ea însăși – cum știm astăzi – o matematică față de care realul n-ar fi decât expresia sensibilă). Nu ești un străin în lume, adică poți intra în intimitate cu ea și poți citi în ea înțelesuri universale, pe măsura rațiunii.

Și ce frumoasă colaborare se naște acum între conștiința ta și natura observată! Aparent, lumea nu-ți dă înțelesuri universale, ci doar singularități. Dar din partea lucrului observat vine un zvon de universal, odată cu repetiția singularului, iar conștiința pune în joc memoria, trece pe baza ei la descriere și ajunge la clasificare de genuri și specii, care la început par „forțate și artificiale" (p. 141), spre a deveni tot mai sigure, pe măsură ce conștiința deosebește între ce e esențial și inesențial în lucruri.

O clipă totuși conștiința nu știe bine dacă un caracter distinctiv este „esențial" doar pentru *ea*, sau este ca o determinație a lucrului – de vreme ce însă deosebim animalele prin gheare și dinți, spune Hegel, nu este oare pentru că ele se apără și se deosebesc singure tocmai prin acestea? –, apoi

își dă seama că nu poate fi vorba de fixitate în caracterele lucrurilor (ci peste tot e „evoluție“, spunem astăzi), că instinctul rațiunii trebuie să caute legi care să fie dincolo de subzistența aparentă, sau atunci să caute probabilități și analogii, ca un fel de legi impure, pe care experimentul, cu condițiile lui libere de orice real specific, le va purifica și le va implânta într-un fel de materii universale (electricități opuse, acizi și baze), care nu mai sunt nici corpuri, nici proprietăți, ci un fel de „sensibil nesensibil“ (p. 146), de natură să-și arate – cum dovedește știința de astăzi atât de bine – că universalul e peste tot în lucruri, de nu mai știi bine care sunt lucrurile.

Și, dintr-odată, în această disoluție în universal odată cu materiile, unde rațiunea își poate vedea universalul ei doar într-o stranie relaxare, reapar lucrurile, unitățile, realitățile distincte, sub forma sigură a *organicului*. Materiile acelea universale erau doar pentru altul; realitățile organice sunt pentru sine. O splendidă natură parcă (după numele ei derivat din „naștere“) se propune acum observației; un fel de rațiune întrupată în plante și animale vorbește acum rațiunii. Că ființele organice își trag rațiunea și legile din lumea anorganică în care sunt implântate – unele fiind acvatice, altele terestre, altele trăind în aer – e prea puțin spre a ne da măsura naturii anorganice și prea exterior. Ceva interior, ca scopul fiecărei făpturi individuale, concentrată cum este asupră-și, apare statornic înaintea rațiunii. O făptură organică are o mulțime de procese și prefaceri, dar face totul spre a rămâne doar ceea ce este. Să fie scopul în lucru însuși? să fie într-un intelect care ar rândui toate din afară? se întreabă rațiunea observatoare, ce nu are încă tăria de-a citi totul în sinea lucrurilor. În orice caz e ca și cum lucrul ar avea un înăuntru – unul propriu sau alteori de comandă, ca la mașină – și nu în afară.

Iar rațiunea observă acum o asemenea lume de lucruri, în care fiecare posedă un *interior* și un *exterior*. Despre un asemenea interior, care la organismul animal are ca proprietăți sensibilitatea, iritabilitatea și reproducerea pe linia „scopului propriu", ca și despre expresia exterioară a acestui interior, care sunt sistemul nervos, muscular, de reproducere; despre posibilitatea sau, mai degrabă, imposibilitatea de a determina legi ale raportului dintre procesele de viață, care au o universalitate fluidă, și sistemele anatomice, care dau latura statică a organismului viu – s-au putut spune lucruri mai științifice după Hegel decât era în măsură să spună el; dar adevărul că „în acest fel, reprezentarea unei legi este, în ce privește organicul, în general pierdută" (p. 158) pare să fi rămas intact.

La fel interiorul, care nu poate oferi legi rațiunii, ți se poate părea împreună cu Hegel că nici *exteriorul* organicului nu va fi în măsură să ducă la legi și la o raționalitate sigură. Căci la rândul său exteriorul își face, pentru rațiunea observatoare, un interior, așa cum interiorul inițial își găsea organe exterioare; iar interiorul cel nou este altul decât scopul intim sau fluiditatea vieții, pe care le sugera inițial perspectiva unui interior al organicului. Acum, din perspectiva exteriorului, rațiunea ce observă crede a putea înregistra, ca interior, anumite diferențe numerice, care să lege viața în genere cu viața reală, un fel de „greutăți specifice" pentru fiecare lucru și făptură, care ar muta toată investigația organicului în planul anorganicului, cum o nădăjduia poate chimia ce se năștea în anii lui Hegel. Iar afirmația sa că „o serie de corpuri care exprimă diferența ca diferență numerică a greutății lor specifice nu merge deloc în paralel cu seria diferențelor celorlalte proprietăți" (p. 165) ar putea fi o provocare anticipată adusă tablei lui Mendeleev.

În genere, s-ar putea citi o sfidare la adresa întregii științe a organicului, și chiar a anorganicului, în dezvoltările întinse pe care le face aci Hegel – dacă nu ar trebui să le înțelegi și de astă dată ca pornind dinăuntru, din nevoia conștiinței de a obține certitudinea, și ca apărând într-un anumit ceas al gândirii care nu e încă ceasul cel mare al culturii științifice. Zvonul rațiunii matematice, al *logos*-ului absolut, n-a apărut încă, în desfășurarea peripețiilor conștiinței, așa cum în istorie nu-l însoțea nici pe Aristotel, în ceasul când observa cu rațiunea goală natura cea vastă. Și de aceea înțelegi și consimți ca Hegel să revină, în considerarea organicului, la gândul că nu obții legea acestuia decât pe căile lui calitative, pe clasicele diviziuni ale organicului după *genuri* și *specii*. Conștiința fiecăruia e mai liniștită cu ele, la acest nivel: regăsim marile unități și diferențe calitative, care ne dau sentimentul, cum au dat aristotelismului, că facem știință și că introducem o ordine rațională fără să pierdem realitățile *specifice* ale lumii.

Dar este ordinea aceasta de descriere, din științele naturale, una rațională? Rațiunea care observă obține ea aci chiar rațiunea? Un gând uluitor și totuși adevărat, când vorbim de gen, specie și individ, un gând al cărui adevăr abia astăzi îl trăim – uneori dramatic – apare la capătul desfășurărilor lui Hegel. „Genul care se împarte în specii… suferă în această operație calmă o violență din partea Individului universal, Pământul“ (p. 168). Toată viața pe care o cunoaștem stă sub condiționarea Marelui Individ. Totul e așa pentru că pământul e așa. Care e „articularea rațională“ a lucrurilor pe acest pământ?

Dacă natura organică ar avea istorie, atunci am putea citi raționalul din ea. Dar așa? Specii apar, specii dispar, și cu fiecare e vorba doar de „sugestii ale naturii“. Cum

să cauți atunci rațiunea în natura evanescentă? Îți rămâne s-o cauți în om. – Și conștiința, care s-a prăbușit încă o dată în nădejdile ei, cu rațiunea ce observă natura, ia totul de la început, devenind rațiunea ce observă rațiunea însăși.

## CAPITOLUL VIII
# Când rațiunea observă rațiunea

La Hegel capitolul se intitulează „Observarea conștiinței de sine în puritatea ei". Aci deci trebuie să caute omul un dram de certitudine, după ce de șapte ori și-a pierdut-o, ultima dată cu rațiunea cunoscătoare din el, care se lovea de granițele prea înguste ale lumii globului pământesc.

Dacă poți să dai crezare și de astă dată lui Hegel, toți trebuie să devenim, într-un ceas ca acesta, logicieni și psihologi. Este ca și cum, întorși din călătoria noastră în cosmos, am constata că tot ce e mai sigur și mai interesant pe lume e omul.

În lumea largă, după ce e atât de greu să găsești legi, mai sunt și o mulțime de excepții, cu natura aceasta atât de specială a globului pământesc. Suntem în situația curioasă că avem în fața noastră o natură rațională, dar legile ei nu ne dau *siguranța* rațiunii. Ai vrea să citești în Cartea cea mare a lumii ce e rațiunea însăși, dar dacă natura anorganică îți dă legi, nu vezi încă în ele, abstracte cum sunt, necesitatea intimă; dacă natura organică îți dă și ea legi, nu vezi în ele libertatea intimă. Vezi mai degrabă peste tot o anarhie rațională: anarhie, pentru că ai în față jungla realităților, și rațională totuși, deoarece – spune Hegel – chiar dacă nu vezi genul, vezi peste tot genurile. Și pe deasupra vine Pământul, cu impuritatea și aproximativul lui…

(Toate acestea sunt, firește, înregistrate de știință, dar apar, ceva mai nelămurit, și în conștiința omului de rând. Închipuiți-vă, vom spune, un om de pe vremea lui Aristotel: știa și el o mulțime de lucruri despre natură, dar nu putea

vedea care e rațiunea din natură. Pe deasupra, mai veneau și sofiștii, care invocau rațiunea ca s-o destrame. Ce-i rămânea atunci de făcut omului? Să caute rațiunea *la ea acasă*, cum a făcut Aristotel, adică în gândire.)

Ca omul din timpul lui Aristotel, ne spunem și astăzi: dacă rațiunea din afară e impură, să căutăm rațiunea în puritatea ei; dacă una nu-ți dă siguranța, cealaltă e siguranța însăși. Îți este o bucurie să știi că există ceva neîntinat, o carte în sfârșit bine scrisă, din care se poate învăța ceva exact. *Noi* deținem modelul de raționalitate, cu propria noastră rațiune. Poți fi logician, și atunci încerci să dai nume legilor și formelor de gândire rațională, dar poți rămâne o simplă conștiință de om, și încă vei intra în aventura logică, în clipa când îți spui că în nesiguranța generală există ceva sigur, odată cu ființa gânditoare. Experiența logică este, la început, doar una de puritate. Și care om, într-un ceas al vieții, nu simte cât de miraculoasă e puritatea gândului?

Acum începe, amețitor de repede, căci ne aflăm pe creste, aventura conștiinței logice. Te întrebi dacă ea i se întâmplă logicianului, care desfășoară explicit legile gândirii, sau omului obișnuit, care le lasă implicite. Nici unuia poate, căci logicianul rămâne logician, și omul obișnuit întârzie în obișnuitul lui; dar într-un fel li se întâmplă amândurora, așa cum a fost în istorie și așa cum se petrec lucrurile ori de câte ori rațiunea observă până la capăt rațiunea.

Întocmai cum îți devine straniu cel mai familiar lucru atunci când îl privești ca pentru întâia oară, gândirea noastră pură, cu legile ei, gândirea aceasta atât de lămurită cu ea însăși trece parcă dincolo de rațiune, în nelămuritul întrebării. Ce sunt legile ei? Că le numești, cu logicianul, principiu al identității, sau al contradicției, sau al terțului exclus, că închipui altele, variate (cum sunt sistemele de

axiome concepute de logicieni astăzi), sau că nu le dai nici un nume, ele sunt întotdeauna ceva retras din realitate; sunt forme pure, spectre. Dar spectre ale cui? Nu ale lucrurilor și stărilor, măcar cele posibile? Dacă ți le lămurești până la a vedea în ele ce e mai curat, lamura, nu e tocmai în ele lamura a ceea ce *este*, sau poate fi, pe lume?

Nu mă gândesc la nimic din ce este pe lume, ar spune învățatul, mă gândesc numai la forme și structuri; mă gândesc la cele ale gândului doar, ar spune la rândul său omul obișnuit. Dar dacă nu mai trimiți, cu formalul acesta pur, la nimic real, știți ce ni se întâmplă? Atunci găsim legile și formele gândului ca și cum ar fi *ele* realități, sau vorbim despre forme ca și cum ar fi conținuturi. Dacă observația omului găsește asemenea conținuturi de gândire ca stabile, pe de o parte, și ca fiind diferite, pe de alta, în timp ce gândirea noastră e una, atunci înseamnă nu numai că nu sunt simple forme, dar că este în ele „un conținut căruia îi e sustrasă forma". (Toată logica noastră formalizată de astăzi este, după gândul de aci, una de conținuturi; toată matematica ar fi o știință materială și nu formală. Că e un fel de a vorbi? Dar atunci, te întrebi, dacă matematica era formală, de ce a trebuit astăzi să se „formalizeze" atât de mult?)

Iată la ce amețitoare răsturnare poate duce gândirea ce se gândește pe sine: legile formale sunt date, găsite, deci sunt legi materiale. Atunci nu gânditul, nu formele, nu structurile pot să-ți dea certitudinea, ci doar *gândirea* în care se topesc ele. Gânditul e și el ceva întâmplat, în timp ce gândirea singură e necesară. Când te gândești la cele ale gândului, adevărul este gândirea. Căci pe ce se sprijină, la urma urmelor, formele și structurile și legile de gândire? Sau se sprijină pe realitate, sau se sprijină pe gândirea însăși. Logicianul nu vrea să știe nici de una, nici de alta și rămâne cu

buletinul său de logician. Conștiința însă – care deocamdată n-a găsit o altă cale de acces la real decât observația – se retrage în natura umană și devine, atunci, din conștiință logică, una psihologică. Gândul omului e împlântat în cugetul lui.

O lume nouă, a cugetelor, apare acum observației. Și ce frumoasă, ce promițătoare e lumea cugetelor, în comparație cu lumea pietrelor sau lumea târâtoarelor și zburătoarelor. Cugetele sunt realități individuale, sunt cugetele noastre, cu trăsăturile fiecăruia, și totuși deschise de la sine către universal. Fiecare cuget primește și în același timp extrage din lume ce-i trebuie, după înclinările lui, facultățile lui, pasiunile lui chiar. E ceva neașteptat cu noi, oamenii: suntem de două ori singularizați, o dată prin împrejurările și societatea în mijlocul căreia ne-am format, altă dată prin ce am știut sau am voit noi să luăm din ele; cu toate acestea suntem toți împlântați în elementul universal al rațiunii (când nu se întâmplă să ne răzvrătim împotriva lui, cu bietul nostru subiectivism), încât ce ne unește e nespus mai semnificativ decât ce ne desparte. E atât de *unitară* în adânc lumea cugetelor, încât, până la urmă, este mai nesemnificativ să faci de pildă insectare.

Ce se va alege – te întrebi atunci în marginea gândului de aci – din literatura aceasta a romanului modern și contemporan, a cărui singură justificare era descrierea situațiilor și individualităților reale? Psihologia a știut, ca fiind știință, să nu se piardă în individual, dar arta, istoria, memorialistica, jurnalul intim trebuie tocmai să slujească individualul. Dacă „esența individualității stă în ce e universal“, cum vrea Hegel, atunci ar trebui să uităm, când e vorba de cugete, adică de ființe intelectuale și morale, tot ce e individualitatea determinată (poate cum fac indienii uitând de

persoana umană), sau măcar să reducem individualitatea determinată la efectul pe care l-au avut condițiile de ordin general, obiceiurile societății, împrejurările istorice, ideile, universalul uman. Nimic n-ar mai rămâne în ființă, din arhivele omului individual.

Și totuși artă, istorie, memorialistică sau jurnal intim au undeva dreptate. Căci în cazul omului și al cugetului se întâmplă ca la nici o altă existență individuală: influența pe care o exercită asupra individului natura generală atârnă *de individ el însuși*. El era dinainte ceea ce avea să devină. Omul poartă în el o galerie a propriilor imagini, care sunt reflexul celor din afară, dar în același timp se și reflectă în cele din afară. Căci omul este propriul său destin.

Atunci, de la observarea naturii în ansamblul ei, rațiunea a trecut la observarea unui destin, a unui omuleț. De la substanță, încă o dată conștiința a ajuns la un subiect, respectiv la subiectul uman. Dar e ceva mai interesant pe lume decât subiectul uman? (În zilele noastre chiar, un Teilhard de Chardin spune că toată substanța lumii și tot ce e viață ar putea fi rudimente de creier care, atunci când se obține ca atare, devine marea afirmare a lumii.) Un singur om ar putea să spună rațiunii mai mult decât un astru mort. Orice om îi este mai adevărat decât Luna. Căci într-un singur om, ca în ființa înzestrată cu organul universalului, rațiunea găsește înscrise laolaltă mai multe legi decât în restul cel mort.

Totul e *cum* să citești aceste legi: poate în circumvoluțiunile creierului sau, cine știe, în liniile mâinii, în expresiile feței… Dar când rațiunea observă cugetul, nu cumva merge până la granițele necugetatului?

CAPITOLUL IX
# Când rațiunea se smintește

La Hegel: „Observarea raportului conștiinței-de-sine față de realitatea ei nemijlocită“. Simplu vorbind: omul încearcă să observe ceva universal în trupul său particular, după ce îi scăpase din mâini universalul din senzație, cel din percepție și cel din intelect, apoi cel din conștiința de sine, în fine cel înfruntat de rațiune.

Dacă vreți, *Fenomenologia spiritului* este o vânătoare a universalului: a pornit bietul om („maimuța golașă“, cum îi spune un contemporan) la vânătoarea universalului. Din clipa când s-a convins cu senzația, ca în primul capitol, că lotul său e universalul, omul și-a zis că trebuie să-l înhațe. I s-a părut că-l prinde, dar i-a scăpat; a încălecat pe el cu conștiința de sine, dar s-a trezit la pământ; pe urmă, cu rațiunea cunoscătoare, l-a prins tot și i-a scăpat tot.

Dar ce prostie – își spune maimuța golașă: „Universalul sunt eu.“ Sau, dacă nu, universalul este înscris în noi. Toate lighioanele pământului, cu trăsăturile lor de caracter și cu stilul lor de viață (prostia crocodilului ca și viclenia vulpii), sunt înscrise pe fața omului; elementele chimice și natura vegetală pulsează în ritmurile de viață ale omului; liniile mâinii lui sunt o replică, un fel de mănușă a lumii; iar în creierul omului s-a adunat și rafinat tot ce e real, plus tot ce e cu putință, și încă vreo două sau trei lucruri.

„Ia și citește“ ar fi concluzia. Întreg capitolul acesta, în fața căruia unii interpreți din seminția lui Hegel, gravi și cu ochelari, clatină capul, este unul de semiotică, spre a vorbi ca ei, adică unul al semnelor. Rațiunea omului vrea să vadă universalul după semne. Și e rațiune încă, este acea splendidă

*curiozitate rațională*, care reprezintă și forma de început, dar și capătul rațiunii cunoscătoare, deznădejdea ei, sortită s-o ducă la magie, la astrologie sau la tehnicile și științele degradate ce apar periodic în conștiința omului și istoria lui, când acesta ajunge la nevoia să-și înțeleagă „rostul pe lume", un rost pe care legile nu i-l dăduseră. Omul întreg este un semn al universalului. Ia și citește universalul în acest particular.

Căci cu omul universalul a devenit particular, s-a îngropat în el. „Individul este în și pentru sine însuși", spune acum Hegel (p. 175). El înțelege că, din ceea ce i-a dat lumea și din pecetea pusă de individualitatea sa, a ieșit ceva care reprezintă sarea pământului. (Ce omuleț oare nu consideră astăzi, după ce am ajuns în Lună, că el este în fond mai interesant decât Luna? „Ocupați-vă de mine, spune el cu un dram de superioritate; și chiar dacă vă ocupați de altceva, tot la mine sfârșiți.")

Nemaipomenita bogăție lăuntrică a subiectului uman se poate citi în organele lui exterioare, spune Hegel. Acțiunea lor, a gurii, a mâinii, a piciorului chiar, este expresia directă a interiorului. Totuși limbajul și munca, adaugă Hegel cu adâncime, reprezintă și prea mult, și prea puțin, căci ele dau interiorul omului pe mâna lumii, și de altfel pot fi, pentru om, și un fel de a se ascunde. Dintre toate organele omului, mai expresivă ar fi mâna, care este „meșteșugarul însuflețit al fericirii lui" (p. 178). S-ar putea citi ceva în liniile ei, poate și soarta omului într-un fel, cum s-ar putea citi ceva în voce ori în scriere – dacă exteriorizarea lor ar reuși să exprime statornic mișcările interiorului, așa cum face fața omului, chipul lui.

Atunci expresia feței, analizată „științific" cu așa-zisa *fiziognomică*, rămâne să redea în chip mai potrivit ființa lăuntrică.

Iar această ființă lăuntrică trebuie să fie până la urmă universalul uman, așa cum declara cu puțin înainte Lavater, creatorul fiziognomicii, afirmând că urmărește în chipul oamenilor, ale căror profiluri cu descrieri le înfățișa, regăsirea tipului de om universal, pentru el Crist. Fața omului e semn și chiar o infinitate de semne, cu expresiile ei. Poți citi pe chipul omului, ca într-o carte, tot ce este el. – În definitiv de ce vrem să *vedem* oamenii mari, măcar pe ecrane și în reproduceri? Pentru că suntem toți fiziognomiști. E inutil să râdem de Lavater și de nereușita lui: „rațiunea care observă" reia cu fiecare dintre noi etapa aceasta nevinovat smintită.

Căci, în definitiv, ce sperăm privindu-ne unii pe alții cu atâta aviditate? să cunoaștem omul? să cunoaștem *un* om? Dacă spui unui om că ai citit pe chipul lui doar cum e omul în genere, îl ofensezi; dacă spui că ai văzut în el un tip de om anumit, îl îngrădești și ofensezi iarăși. Și pe urmă, expresiile feței, ele mai bine decât orice pot fi măști ale omului, feluri de a se ascunde. Cel mult ai putea spune că citești pe fețele oamenilor capacitățile și virtualitățile lor lăuntrice, bune sau rele. Dar în ce junglă umană nu pătrunzi atunci, și peste ce infinitate proastă, de păreri și presupuneri, nu dai, spune Hegel (p. 182) – poate peste infinitatea aceea pe care omul de după el avea s-o cunoască bine, cu literatura de romane ce povestesc la nesfârșit intențiile maimuțelor golașe, ca și neîmplinirile lor. Cu cât mai adevărată pentru om n-ar fi atunci fapta pură și simplă, care dă măsura a ceea ce ești, oricât ai spune: n-am fost întreg în fapta mea. Căci o spui numai, pe când în faptă *ești* cu adevărat.

Rațiunea care observă nu se împacă totuși să contemple un asemenea om-Proteus. Ea vrea omul ca ființă dată, în același timp universală și particulară. Și el este întipărit undeva, anume în tot ce e mai rafinat în sânul ființei materiale: în

creier. Prin creier omul își comandă trupul până la a-l modela, și în sistemul nervos ai „prezența nemijlocită a conștiinței de sine“. Iar craniul este expresia ultimă, pe plan de exterioritate, a individualității umane.

Și iată atunci maimuța cu fruntea teșită, făptura umană cu forma rotundă sau cea cu forma turtită și alungită a craniului, devenite toate obiect de studiu pentru rațiunea ce observă. Știința craniului nu trebuia să aștepte pe Gall, pseudosavantul ce întemeia „frenologia“ în anii lui Hegel, spre a fi presimțită, cu atât mai puțin învățătura de mai târziu a brahicefaliei și dolicocefaliei. Acum, când mintea a mers, în graba ei de cunoaștere absolută, până la pragurile smintelii, totul e cu putință. Un fiziognom neștiut e în fiecare om, un frenolog de asemenea, iar treapta rațiunii pe care o descrie aci Hegel ar putea fi, istoricește, cea a conștiințelor gânditoare din Imperiul Roman, unde amestecul de popoare și pierderea adevărurilor filozofiei (a științei aristotelice de rațiune observatoare) putea lăsa loc liber oricăror tehnici spirituale degradate și oricăror false științe.

Căci iarăși, ca în cazul fiziognomiei, ce poți crede că știi cu un craniu în mână? Faci reflexii, „ca Hamlet asupra craniului lui Yorick“ (p. 188). Nici măcar valoarea de semn nu mai are craniul; a ajuns la capătul ei și semiotica naturii trupești a omului. Dacă nici măcar localizările cerebrale nu aveau, mai târziu, să dea o Carte a omului, cu atât mai puțin putea să o facă o știință a osului mort, invocând protuberanțe și adâncituri în craniu, ca tot atâtea indicații asupra unei naturi umane. Un criminal, ca și un geniu matematic, nu se lasă definiți de o ieșitură a craniului.

Ar rămâne să spui: craniul indică dispoziții, predispoziții, facultăți. Dar cât s-a împlinit din ele? aceasta importă. Ca și în cazul fiziognomiei, fapta e mai adevărată decât expresia

exterioară, mișcătoare sau moartă. Și ce cruntă e decăderea rațiunii, care urmărise universalul însuși, spre a sfârși acum la un os mort. Dar „spiritul este cu atât mai mare, cu cât se reîntoarce la sine din mai mari opoziții“ (p. 193), spune Hegel. Dacă îi va fi dat rațiunii să se ridice din această mizerie ca rațiune – așadar ca spirit, iar nu ca suflet nemângâiat ce-și caută împăcarea în cine știe ce credință – atunci maimuța golașă e cineva.

Am văzut, în cele ce precedă, conștiința prinsă în vânătoarea universalului. Conștiința punea în joc, devenită rațiune, toate armele pe care și le pregătise: senzația pentru lucru în genere, percepția pentru organic, intelectul pentru legile lor. Apoi punea în joc conștiința de sine, spre a continua prin a face logică și psihologie, ajungea cu psihologia la subiectele umane, le căuta cifrul lăuntric – și la ce sfârșea? La „rușinea gândului gol, lipsit de concept, care ia un os drept realitatea conștiinței de sine“ (p. 196). Din această rușine va ieși rațiunea numai prin concept? Poate. Dar acum rațiunea mai are ceva de făcut: să înceteze a fi rațiune observatoare și să devină rațiune *activă*.

Până acum rațiunea n-a făcut decât să observe și să interpreteze lumea; acum rațiunea trebuie s-o transforme. Vorba aceasta, pe care o va rosti Marx la alt ceas, mai matur, când transformarea rațională a lumii va părea efectiv cu putință, o simte drept adevărată conștiința, ori de câte ori își pierde cumpătul cunoscând. Căci rațiunea are dreptate să spună cum că ea e pretutindeni în lume, în fiecare lucru. Dar dacă ea e în fiecare lucru, nici unul din acestea nu reprezintă rațiunea, nici măcar lucrul acesta privilegiat care e ființa trupească a omului. Tot ce e mai înalt în om, gândul că lumea e rațională, se împletise cu ce e mai naiv, că rațiunea poate fi reprezentată de ceva imediat.

Și omul se smintește. Până și gândul lui Hegel se smintește nițel, căci filozoful vorbește acum, spre a ilustra împletirea dintre ce e mai adânc cu ce e mai de rând, despre naivitatea naturii când a creat din același organ al omului unul al urinării și unul al reproducerii. Ar fi vorbit mai potrivit, poate, dacă invoca nebunia oamenilor; pe împărații aceia romani, care puneau pe cetățenii lor, doritori ca oricare cetățean adevărat a se supune unui adevăr universal, să se închine lor și calului lor, cum voia un Caligula.

# LA CUMPĂNA DINTRE CAPITOLELE IX ȘI X

Presupunând că cititorul nu cunoaște defel cartea lui Hegel despre care e vorba și că nici măcar nu a citit prezentarea pe care am făcut-o aci primelor ei nouă capitole, îi putem totuși spune limpede ce s-a întâmplat până acum. S-a întâmplat că Hegel a folosit logica, sau un fel de logică, spre a dovedi lipsa noastră de logică. E destul de crud, la prima vedere, iar dacă nu continui cartea, fie nu-l mai iei în serios pe Hegel, fie nu te mai iei în serios pe tine.

Dacă însă te întrebi: cine a mai făcut așa, să dovedească lipsa de logică printr-o pretinsă sau reală logică, îți vin în minte sofiștii și scepticii. Oamenii au încercat, atunci, să spună că Hegel e un sofist; dar le era greu s-o spună până la capăt. Pe de altă parte, nu puteau nici spune că Hegel e un sceptic, de vreme ce tuna și fulgera cu atâtea adevăruri. Încetul cu încetul, de-a lungul unui veac și jumătate, s-a putut vedea că sofismele aparente ale lui Hegel sunt adesea sofismele *noastre* nerecunoscute, iar amestecul lui de scepticism și siguranță este chiar felul nostru de a pretinde că ne îndoim de toate, ca fiind lipsite de sens, crezând totuși, iarăși nemărturisit, că există din plin un sens în toate.

A mai rămas însă cineva sau ceva care face întocmai ca Hegel, adică îți dovedește lipsa de logică printr-o logică: este istoria. Ceea ce trebuie deci să spunem, după nouă capitole, este că scamatoria hegeliană seamănă, și până la urmă se justifică, abia prin scamatoria aparentă a istoriei. Și dacă

după trei capitole ne întrebam – știind că tot ce va urma va fi în trei timpi – ce este acest dans dialectic; dacă după două triade trebuia să încercăm a vedea ce se petrece în fiecare triadă și cum se golește ea de substanță, acum, după trei triade înlănțuite, trebuie să te întrebi cu ce seamănă această bizară înlănțuire, care e în fond una de eșecuri.

Seamănă cu istoria, care și ea face operă pozitivă prin distrugere. Când construiești o casă, pui cărămidă peste cărămidă sau piatră peste piatră. Hegel și istoria fac altfel: pun prăbușire peste prăbușire. La ei, nici o cărămidă n-are soliditate până la urmă; dar construcția are. Este ca în „școala broaștelor“ din umorul englez pentru copii; nu casele sunt făcute din cărămizi, ci cărămizile din case; nu pâinea din făină, ci făina din pâine. În fond, așa face și calculul infinitezimal: ca să însumeze *câteva* suprafețe ori volume, le pulverizează și adună o *infinitate* de suprafețe ori volume. Oricum, în istorie, ca și în cartea lui Hegel, ți se arată că există o logică – să spunem a întregului – prin care devine limpede că ceea ce îți apare ție drept bună logică, și chiar este așa la nivelul tău individual, se preface în ilogism pur. Și de aceea modul hegelian de a gândi se deosebește de altele… Dar cititorul ar trebui să cunoască bine acest citat:

„Modul hegelian de a gândi se deosebea de acela al tuturor celorlalți filozofi prin profundul simț istoric care se afla la temelia lui. Deși forma sa era extrem de abstractă și de idealistă, înlănțuirea ideilor lui urma totuși întotdeauna o linie paralelă cu aceea a desfășurării istoriei universale, care, la drept vorbind, trebuia să fie doar o confirmare a celei dintâi. Chiar dacă în modul acesta raportul adevărat era inversat și pus cu capul în jos, conținutul real pătrundea totuși pretutindeni în sfera filozofiei. *Fenomenologia, Estetica, Istoria filozofiei* sunt străbătute de această grandioasă

concepție asupra istoriei, pretutindeni materialul este tratat istoricește, într-o legătură determinată, deși în mod abstract denaturată, cu istoria. Acest mod epocal de a înțelege istoria…“

Ceea ce reproșează Engels în această pagină (*Opere*, vol. XIII, p. 513) atât de generoasă este, cum spusese Marx încă mai limpede în câteva rânduri: că Hegel nu se ocupă de oamenii reali, ci de „om“. Ceea ce însă acordă amândoi *Fenomenologiei* este că: „În ciuda păcatului ei originar speculativ, prezintă în multe puncte elementele unei caracterizări reale a relațiilor dintre oameni“ (*Opere*, vol. II, p. 217). Întrucât, așadar, nu poți explica istoria reală prin schemele filozofiei (la treapta lui Hegel cel puțin), îți rămâne să te bucuri ori de câte ori conținutul real pătrunde în schemele filozofiei și să încerci invers: să explici și să modelezi schemele filozofiei prin istoria reală.

Nu se poate corecta istoria omului după cartea lui Hegel; dar se poate înțelege cartea lui Hegel după istoria omului. Aceasta e punctul la care am ajuns, după nouă capitole și în pragul altora (tot despre rațiune), despre care chiar unii mari comentatori ai lui Hegel pretind că ar încăpea rău în întregul cărții, că ar avea dezvoltări de prisos și că în nici un caz n-ar sta în vreo corespondență cu istoria. Dar tocmai aci, unde Hegel n-a făcut voit legătura cu istoria, se va vedea ce binefăcătoare și lămuritoare corespondență este între ele. În jumătatea a doua a cărții, firește, când Hegel vorbește despre „spirit“, continuitatea istorică sare în ochi oricui, căci e relevată de autor însuși. Însă mai convingătoare ar putea fi corespondența de aci, de vreme ce e nevroită. E ca și cum Hegel ar avea dreptate tocmai acolo unde nu știe să și-o facă.

El a știut până acum să arate ce perfect logic mergem, din treaptă de conștiință în treaptă de conștiință; cum începem

cu senzația, în chip firesc, și continuăm prin a pune în joc percepția, intelectul, conștiința de sine și rațiunea. Totul s-a petrecut și se petrece ca într-o plimbare, dacă vreți. Ieși din casă și ai întâi *senzații* – de răcoare, de luminozitate, de prezență a naturii și înmiresmare; pe urmă începi să *percepi* lucrurile, unul câte unul, arborii, apele și chiar firele de iarbă; te întrebi ce *legi* guvernează creșterea, curgerea și pieirea lor și deodată îți spui, dându-ți seama că ai pierdut din vedere obiectul privilegiat, care ești tu, că e vorba de legile ființei *tale*, și atunci treci de la conștiință la *conștiința de sine*, ca aci. Iar dacă îți continui plimbarea sub semnul conștiinței de sine, riști, ba chiar dorești să întâlnești o altă conștiință, o întâlnești efectiv, o înfrunți, o stăpânești sau te stăpânește, vă adânciți în comentariul asupra demnității și mizeriei umane, iar apoi, plimbându-vă împreună ca M. de Saci la Port-Royal cu prietenul său, discutați despre natură, despre logică, despre psihologie și despre natura umană. „Citesc pe fața dumitale că ai fi putut face o ispravă“, îți spune celălalt. Și vă despărțiți aci, ca la capitolul IX al cărții de față, conștienți că nu știți nimic nici despre voi, nici despre lume.

Dar plimbarea voastră a fost plimbarea omului în istorie, iar aceasta din urmă te îndeamnă să cauți mai departe. Istoria omului nu începea chiar cu prima deschidere către lume, cu senzația, percepția, intelectul; acestea reprezentau o chestiune privată. Istoria începe în schimb cu conștiința de sine, de la a doua triadă a lui Hegel. Ne-a plăcut să vedem, în capitolul conștiinței de sine, pe Ghilgameș – deși ne puteam gândi la orice conștiință de primitiv trezită la viață – și am putut trece firesc la galeria întruchipărilor istorice reale: la cei care s-au înfruntat în numele setei lor de afirmare, la stăpânii și sclavii ce au ieșit din înfruntare, apoi la

stoicismul și superioritatea sclavilor, cu un Esop, la scepticismul inteligențelor goale, cu sofiștii timpurii, și la conștiința nefericită a celor pe care scepticismul și sofistica îi sfâșiaseră lăuntric, în timp ce tragedia antică și religiozitatea nu-i puteau restaura.

Aci, pentru prima dată, Hegel rupea continuitatea istorică: părea că se gândește la cruciatul medieval, nu la omul religios antic. Dar istoria vine să arate că Hegel avea mai multă dreptate decât dovedea, așa cum în capitolul următor istoria arată că nefericirea conștiinței de sine este urmată de-a dreptul, în plină Antichitate, de întâlnirea cu rațiunea filozofică, apoi de iluzia idealistă, cu Platon, de observarea naturii, cu Aristotel și nu numai cu el, de gândirea ce se gândește pe sine, în logică și psihologie, în fine – tot în Antichitate, și nu în anii lui Hegel – de frenologia, de fiziognomica, de ocultismele și magia din timpul lui Plotin și Porfir, adică al Imperiului Roman.

Dacă desfășurarea capitolelor s-a făcut în chip atât de înlănțuit și firesc încât să descrie o simplă plimbare în natură, iată că acum ea reapare și ca înlănțuire istorică. Ba încă e atât de bine înlănțuită istoric și trimite atât de sigur la întruchipări reale, încât ceea ce va urma, în cartea lui Hegel, nu va căpăta sens logic decât dacă se va susține istoric prin Evul Mediu, Renaștere și modernitate. Căci rațiunea, ajunsă în decădere, nu se dă totuși înfrântă (așa cum s-a întâmplat și în istorie) după teribila prăbușire a rațiunii filozofice, a celei științifice și apoi a celei politice, cu Roma. Rațiunea s-a regăsit în Evul Mediu – chiar dacă jos și naiv – cum o vor arăta capitolele ce urmează.

Dar ce subtilă noutate aduce astfel Hegel: te face să înțelegi Evul Mediu ca o lume a *rațiunii*, dincolo de una a credinței. Acum cartea lui Hegel poate lămuri ea un colț de

istorie, arătând care e chipul rațiunii medievale. Căci este încă vorba de rațiune, va spune Hegel, dar una fără spirit – de pildă fără forma aceasta elementar istorică a spiritului care sunt popoarele constituite în națiuni. Și de aceea rațiunea medievală nu s-a putut lipsi de credință. Va veni, atât în cartea lui Hegel, cât și în istorie, ceasul când rațiunea va fi în spirit. Și va fi frumos ceasul acela, pe care-l prelungim încă.

Presupunând că cititorul nu cunoaște cartea lui Hegel, spuneam… Dar ar merita s-o cunoască, spre a afla câte ceva despre sine.

CAPITOLUL X
# Plăcerea și necesitatea (sau Don Juan)

Rezumatul capitolelor anterioare: Încercând să se lămurească asupra lumii și a sa, omul a mers din dezamăgire în dezamăgire, fie că a acordat totul lumii, fie că și-a acordat totul sieși, fie că a spus: Rațiunea mea e una cu rațiunea lumii. Ba tocmai ajuns la treapta rațiunii, omul riscă să se prăbușească și cel mai adânc. Atunci, spune Hegel, intră în joc acțiunea.

S-ar putea spune la fel de bine că, în capitolele ce precedă, Hegel a arătat logic ce s-a întâmplat *istoric*: anume că, după ce a devenit „conștient“, omul a intrat în coliziune cu omul; a înrobit pe seamănul său, în statul sclavagist; a văzut ridicându-se prin inteligență sclavul; a invocat, spre a-și găsi un echilibru lăuntric, rațiunea filozofiei grecești; i-a văzut supraviețuirea și decăderea în Imperiul Roman – și se pregătește acum pentru o lungă noapte a spiritului. Îl va scoate de aici acțiunea, și se va trezi – să spunem – în Spania, după ce va fi trecut prin câteva seminții germanice.

Ca în prăbușirea Imperiului Roman, e ceva de necrezut în prăbușirea rațiunii. În fața decăderii și apoi a căderii Romei, oamenii au resimțit mirare, înainte de a încerca orice explicație (așa face Augustin, în *De civitate dei*). Cum era cu putință ca o alcătuire așa de perfectă, la nivel uman, să se prăbușească? Iar la fel, în experiența lui individuală de om ca și în cea a umanității gânditoare, îi este de necrezut omului că se poate încurca cel mai rău în clipa chiar în care pune în joc rațiunea sortită să descurce toate. Într-un sens, aceasta este totuși chiar experiența culturii de astăzi, când

cea mai sigură, cea mai imperială formă de rațiune, în speță rațiunea matematică, se vede blocată în principiu de teribile paradoxe.

Dar ce face astăzi rațiunea? Nu se tânguiește defel (se tânguiesc doar câțiva logicieni): ea face treabă în continuare – căci poate făptui și tehnic, și speculativ – adică se însănătoșește prin acțiune. Și tot așa spune Hegel că trebuie să facă acum rațiunea omului, de vreme ce a înțeles că „în sine ea este realitatea obiectivă“ (p. 197). Chiar dacă nu i-a reușit rațiunii omului să fie una cu rațiunea lucrurilor (cum îi reușește în parte astăzi, de vreme ce stăpânește unele lucruri), omul știe măcar că e una cu ceilalți oameni. Îi e de ajuns, spre a trece la acțiune și spre a încerca „realizarea de sine a rațiunii“, cum vine logic la rând, acum.

Ce ciudat este și omul, ca ființă rațională: cele mai adânci și subtile gânduri concepute de rațiunea cunoscătoare pot să fie un scandal și o compromitere a rațiunii (cum se întâmpla în Antichitate sau cum se întâmplă cu „absurdul“ la care s-a ajuns astăzi), în timp ce unele gânduri, oarbe și chiar necioplite, ale omului, poartă în ele o formă solidă de rațiune, dacă sunt ale unei comunități. Cuvintele poporului sunt adesea mai adânci ca înțeles decât ale învățaților. Și Hegel întârzie o clipă, înainte de a descrie realizarea de sine a rațiunii, asupra felului cum poate fi dintru început rațiunea realizată, în unitatea spirituală a câte unei comunități.

Minunat lucru să aparții unei comunități, spune Hegel. Conștiința de sine a unuia poate fi atât de solidară cu a celorlalți, încât în viața unui popor „rațiunea este prezentă ca fiind substanța universală, fluidă“ (p. 199). Ceea ce face unul este fapta și datina tuturor, și ceea ce fac toți este pentru satisfacerea și bucuria fiecăruia. Este aci rațiune, spune Hegel, în măsura în care conștiințele de sine se unifică – și este

fericire. Dar e o fericire la care nu se poate rămâne, pe de o parte, care trebuie totuși regăsită, pe de alta.

Despre ce formă de rațiune poate el vorbi? Nu te poți opri să te gândești la semințiile germanice, a căror fericire tribală, cu „încrederea ei compactă“, cum spune Hegel, îi va fi apărut ca demnă de stat în opoziție, prin împlinirea ei rațională cu descompunerea Romei, sub un exces al rațiunii culte. Nu se putea totuși rămâne la acea fericire a începutului, care era și a inconștienței. Insul devine conștient și se desprinde, ca singularitate, de „noi“; devine „eu“ și intră în opoziție cu propria sa substanță – spre a o căuta apoi zadarnic, ca pe o fericire pierdută.

Și deopotrivă conștiința de sine, care a ieșit din fericirea elementar comunitară, nu a atins încă fericirea de a fi una cu substanța etică, cu „spiritul unui popor“ (p. 201). De cine poate fi vorba, iarăși? Mișcarea *logică* este fără îndoială aceasta, de la plinătatea pierdută la una de regăsit; experiența *individuală* poate fi și aceasta (a „plecării din sat“, ca la atâția românași, în zilele noastre). Dar logicul nu convinge prin el însuși, ba chiar sperie, la Hegel; confirmarea prin experiența individuală nu poate adeveri cartea lui Hegel, căci e subiectivă și parțială. Singură istoria adeverește pe Hegel. Și atunci ți-e limpede că, știut ori pe neștiute, Hegel invocă aci experiența spirituală a Evului Mediu începător – așa cum va face cu Evul Mediu târziu, în cele două capitole ce urmează – spre a arăta ce se întâmplă rațiunii care nu e angajată în spirit, eului care nu are un „noi“, respectiv conștiinței de sine individuale care nu aparține unei națiuni, așa cum nu apăruseră națiuni în veacul acela de mijloc. Se vor ivi deci: Don Juan, Don Quijote și Ignațiu de Loyola, să spunem.

„Conștiința de sine a pierdut fericirea de a fi în substanță.“ Sau: substanța omului, comunitatea lui, a devenit un simplu

predicat. Subiectul contează, seniorul, cavalerul, insul de la care începând trebuie refăcută lucrarea rațiunii în istorie. Veacuri de-a rândul, în Evul Mediu, lucrarea omului va fi doar printre oameni, căci natura nu există pentru medievali și rațiunea nu se va oglindi în lucrurile firii. Rațiunea medievală va ajunge abia la capătul ei acolo: la popoare, de o parte, la natura Renașterii și a cunoașterii științifice, de alta. Dar ea trebuie să plece – după sănătoasa uitare a impasului și decăderii antice – de jos, de la setea oarbă, faustică și chiar don juanescă, a realizării de sine.

Iar cea mai de jos treaptă a rațiunii – rămasă acum singură și lipsită de orice pământească substanță, ca în Evul Mediu – este *plăcerea*. Cu câteva capitole mai înainte, conștiința de sine pleca de la dorință; acum rațiunea activă pleacă de pe o treaptă mai sus, de la plăcere. Dorința, aproape îngropată în trup cum este, te face să tragi totul spre tine; plăcerea în schimb te deschide pe tine lucrurilor. Ea poate fi și bun-plac, astfel că e un dram de libertate în plăcere. Iar când plăcerea devine atracție și iubire, atunci își arată din plin sensul ei rațional. Într-o pagină de tinerețe, anterioară *Fenomenologiei*, Hegel scrisese: „Principiul de viață al oricărei firi omenești empirice este iubirea, ce are în ea ceva analog cu rațiunea, în măsura în care iubirea face pe om să se găsească pe sine în alți oameni sau, mai degrabă, uitându-se pe sine, să iasă din existența proprie și să trăiască, să simtă și acționeze ca într-o altă ființă, tot așa cum rațiunea ca principiu al legilor universal valabile se recunoaște pe sine în orice ființă rațională…“

Rațiunea, uitând acum de știință, de legi și principii, este într-un ceas al omului, și a fost într-un ceas al istoriei, numai atât: o oarbă lărgire a eului către sinele mai vast. Dacă acorzi plăcerii acest statut de-a fi „rațională“ ca deschidere către

alții – și Hegel i-l acordă –, dacă spui așadar că inima este și ea un început de rațiune, atunci totul poate fi înțeles cu experiența lui Don Juan și cu dubla lui manifestare, de om al plăcerii și de senior.

Ceea ce vrea și caută, până la exasperare, Don Juan este regăsirea de sine în alte ființe, s-a spus. „Conștiința de sine cunoaște pe celelalte ca fiind propriul ei sine“ (p. 204). Dar ce găsește ea, ca singulară, în această unificare? Găsește un universal gol, cum se întâmpla senzației în primul ceas. Don Juan ține lista celor 1003 ființe în care și-a căutat identitatea; iar dacă a întâlnit spiritul, conștiința a dat peste „forma cea mai săracă a spiritului“, spune Hegel, și se vede înfruntând destinul, esența negativă, „care stă goală în fața ei și este totuși puterea care o macină“ – așa cum pentru Don Juan destinul gol se întrupează în statuia Comandorului.

Plăcerea și bunul-plac au întâlnit Necesitatea. Dar aceeași experiență o face Don Juan și pe linia altei plăceri, dincolo de cea a erosului: plăcerea intimă ființei bărbătești, a orgoliului. Ultima îl poartă de asemenea către afirmarea prin alte conștiințe de sine: omul vrea să știe că rațiunea sa e a celorlalți și, în iluzia că el e purtătorul de rațiune, îi preface pe ceilalți în vasali ai săi. Seniorul din Don Juan, seniorul medieval în general, reprezintă expresia rațiunii goale care își face loc în lume. Dar ca și în plăcerea erosului, la ce duce afirmarea lui de ins prin alții? La înfruntarea destinului gol, care se ridică în fața acestei individualități lărgite în gol; la înfruntarea acelei Soarte, „neant al singularității“ (p. 205), despre care nu știm să spunem nici ce este, nici ce face din noi.

În încercarea ei de a se arunca în viață, conștiința activă a omului s-a aruncat ca și în moarte. De la omul lipsit de comunitate, conștiința a trecut de-a dreptul la altă irealitate,

la universalitatea pură, așa cum Don Juan trece de la stadiul de ființă care nu iubea pe nimeni la ființa care iubește *toate* femeile frumoase. Îi rămânea lui Don Juan să capete tăria lui Don Quijote de-a crede că Soarta de care s-a lovit este totuși în inima lui; că este legea inimii lui, așadar, idealul de fericire al omenirii, iar nu biata fericire furată de 1003 ori lumii.

CAPITOLUL XI
# Legea inimii și nebunia prezumției (Don Quijote)

Închipuiți-vă un om, în castelul său ori în mansarda sa, care și-ar spune, ca Faust, și poate mai bine înlănțuit decât el: „Am încercat, vai, toate: m-am lăsat purtat de senzații și m-am amăgit; am vrut să pricep și să pătrund lumea, și m-am încurcat; am crezut că trebuie să pornesc mai adânc, din străfundurile ființei mele, m-am afirmat, m-am bătut cu alții și, învingător sau învins, m-am întristat de puținătatea mea; am pus atunci în joc rațiunea și am reluat, științific, cunoașterea lumii și a mea, dar cunoașterea singură e vană și searbădă. Am pornit în sfârșit la faptă, la acțiunea de-a mă realiza ca ființă rațională pe linia cea mai firească, a plăcerii, a contopirii, a regăsirii omului în om. Și peste ce am dat? Peste vid și peste necesitate."

Omul care ar vorbi așa ar rezuma cele zece capitole de până aci din cartea lui Hegel. După ce ar face acest bilanț, și-ar da seama că nu se poate opri la punctul atins și că trebuie să deschidă capitolul XI. Ar înțelege că n-a afirmat ce e mai bun în el ca ființă rațională și că, în consecință, trebuie să-și ia armura din perete și să plece în lume. Așa s-a și întâmplat, în istorie și în marginea ei. Dar pentru aceasta, omul n-a avut și n-are nevoie de cartea lui Hegel. Numai cartea lui Hegel are nevoie de el.

Cititorul capitolului XI va admite că măcar de astă dată este vorba de sine sau de cei pe care-i va fi văzut făptuind în jurul său – orice ar spune de restul cărții. Este capitolul

lui Don Quijote, sau al cavalerilor rătăcitori pe care vrea să-i reediteze Don Quijote, iar asemenea mari suflete generoase, cu coifuri de carton, sunt pretutindeni în istorie. Ceea ce trebuie reținut însă este faptul că peste tot în aceste întâmplări e vorba de rațiune. Iar cartea lui Hegel are nevoie de sufletele generoase din istorie, spre a putea arăta ce se întâmplă rațiunii dacă izvorăște doar din suflet, nu și din spirit. Dar nu-i e dat oricui să știe la timp că nimic din ce e al omului, nici măcar rațiunea, nu e lucru bun dintr-odată.

Dintr-odată, așadar, știind „că are nemijlocit în sine universalul, adică legea", spune Hegel (p. 207), iată-l pe om luându-și armura și pornind să fericească lumea. (Să lăsăm subtilitățile teologiei, spunea cavalerul medieval; să lăsăm tragediile eului și proza nesfârșită a științelor, spune cavalerul de astăzi, și să vedem ce e cu lumea.) Dacă ai în inima ta legea, cum oare să nu aduci lumii mesajul acesta al unei ordini raționale care să nu mai contrazică aspirațiile inimii? Căci și omenirea suferă, ca tine, de nepotrivirea legii obiective cu cea subiectivă; și omenirea crede că stă sub o rânduială „care nu urmează legea inimii, ci este supusă unei necesități străine".

Acum ființa rațională are un scop, și unul înalt. A sfârșit-o cu ușurătatea plăcerii individuale, care doar indirect manifesta un dram de rațiune. Dar ce e încântător, acum când omul își exprimă direct setea sa de afirmare spre binele tuturor, este faptul că plăcerea stăruie, oricât de înălțată ar fi în conștiința individuală: „plăcerea ei este ce e conform cu legea și realizarea legii omenirii universale este pregătire a plăcerii sale singulare" (p. 208). Ce dimensiuni capătă dintr-odată, prin rațiune, plăcerea aceasta oarbă a ființei singulare! În timp ce aproape orice plăcere subiectivă este o ofensă adusă lumii și suferințelor ei, plăcerea de-a te afirma

pe tine ca eliberator al oamenilor de sub suferință este una cu fericirea lor. Rațiunea activă a inventat ceea ce până acum nici un moment nu păruse cu putință omului: *egoismul altruist*, la treapta lui Don Quijote, după ce încercase orbirea lucidă, la treapta lui Don Juan. Trebuie să fii nebun ca să refuzi o asemenea ispită – o asemenea omenească nebunie.

„Individul împlinește deci legea inimii sale“, spune Hegel, gândindu-se la toți reformatorii și toți profeții mari și mici cărora le-a fost dat și le va fi dat să treacă lumii bunătatea adevărului lor. Dar ce răutate se ivește dintr-odată în fericirea generală? Nu e un blestem al omului, ci pur și simplu o greșeală de gândire, pe care o poți citi chiar în termenii propoziției: „individul împlinește legea inimii sale“. Căci în realitate individul nu împlinește nimic de la el, ci altcineva, mai cuprinzător decât el, poate împlini lucrurile; și individul nu împlinește legea, ci mai degrabă legea îl împlinește pe el; și legea nu poate fi doar a inimii, ea trebuie să fie a cugetului deplin, sau atunci nu este; și în orice caz nu există „lege a inimii *sale*“, ci există lege a inimilor, sau atunci e prezumție și închipuire de sine.

Tot acest șir de nefericiri, închis ca în cutia Pandorei în reușita realizării de sine a rațiunii și în propoziția care îi dă glas, iese acum la iveală, fâșie cu fâșie. Întâi, proiectarea aceasta în sânul realității a idealului pe care l-ai purtat în inima ta îți dezminte parcă idealul. „Legea inimii încetează, tocmai prin realizarea ei, să fie lege a inimii“ (p. 209). Solon însuși, după ce-și va fi dat legile, trebuie să se fi simțit ca un străin în mijlocul lor. Ai trecut în elementul rece, al puterilor obiective și universale, ceva care crescuse sub căldură și în libertate. Ai ridicat împotriva ta ceea ce era mai bun și adevărat în tine. (Și nici măcar nu te exilezi, ca Solon.)

Atunci aștepți de la recunoașterea celorlalți să-ți facă posibilă regăsirea în idealul realizat. În legea pe care ai adus-o lumii, fiecare inimă ar trebui să se recunoască; ai făptuit pentru toți, ai făcut cu justiția ta distributivă, ca Don Quijote, dreptate tuturor. „Dar numai inima acestui individ particular își are realitate în fapta sa" (p. 209). Și, de unde până atunci avuseseși de luptat cu rânduiala care nefericea inimile oamenilor, acum ai de luptat cu inimile oamenilor ei înșiși, care se ridică în fața ta nu numai cu nesfârșita lor inerție, dar și cu rezistența lor vie. Ai crezut, așadar, că ai înaintea ta o simplă necesitate moartă, sau o fatală stare de fapt, pe care oamenii trebuiau s-o accepte pentru că nu venise încă salvatorul să-i elibereze. Acum însă te trezești în fața necesității făcute vie de propria ta însuflețire.

Dar de ce rezistă oamenii fericirii pe care vrei să le-o aduci? Fiindcă – s-ar putea spune cu o simplificare a gândului lui Hegel – tu le dai nuci, și ei vor mere. Fiindcă (cel puțin la nivelul la care pui acum în joc rațiunea, la treapta aceasta a răspândirii ei în mediul universal, fără o cunoaștere potrivită a universalului, adică a legilor societății și omului, cum spunem astăzi), legea inimii nu e decât o lege a inimii. Ceea ce se ridică acum înaintea ta și te contrazice este ceva exact de natura a ceea ce pui tu însuți în joc: un ideal care să creadă în universalitatea lui, fiind totuși numai idealul *unei* inimi. Conștiința de sine a omului este așadar divizată cu sine tocmai prin faptul că e aceeași pretutindeni. Tăgăduiești și combați ceea ce ești, în așa fel încât esența ta de om care trăiește sub legea inimii devine non-esență, spune Hegel. Dacă în nebunia obișnuită a oamenilor deșucherea poartă doar asupra lumii din afară, acum rațiunea, în setea ei de-a se realiza oricum și oriunde, scoate din țâțâni conștiința însăși.

De aci furia celui ce se vroise cavaler al fericirii altora, o furie ce se îndreaptă împotriva acestora chiar. Sau dacă nu poate să-i considere pe ei perverțiți – nerecunoscători cum sunt, pentru darul ce li se face – îi privește cu milă, ca victime ale altora, care au venit să pervertească sau să întunece mintea oamenilor cu propria lor perversiune interioară. Cavalerul cauzelor universale denunță peste tot individualismul, în timp ce el însuși nu este altceva decât „singularitatea conștiinței voind să devină nemijlocit universală" (p. 212). Inima – așadar sufletul care încă nu s-a ridicat la spirit, vom spune – este cea care pervertește lumea; căci ea însăși e pervertită, când rămâne în singularitatea ei. Este pervertită în erou, care-și închipuie ca Don Quijote că egoismul lui poate fi dintr-odată altruism, și e pervertită în ceilalți, care, protestând împotriva ordinii ce-i apasă, sfârșesc totuși prin a pune în ea ceva din inima lor.

Inimile se ridică acum împotriva inimilor. Sau atunci când se văd amenințate de stăpânirea uneia singure, se aliază împotriva ei. Din haosul acesta al individualităților pe care trebuie să le înfrunte rațiunea – ea însăși într-o simplă versiune individuală – se naște în chip neașteptat un echilibru, o universalitate. Este „lupta tuturor contra tuturor", cum va fi fost în Evul Mediu; și ca în legea numerelor mari, haosul universal devine un fel de ordine, anume Cursul lumii, această vastă procesiune, curgere și petrecere a destinelor, sub care stăm cu toții.

Ce poate face rațiunea în fața haosului organizat pe care l-a trezit? Don Quijote se stinge. Dar rațiunea trimite la o altă întruchipare a ei, care e conștientă că haosul individualităților nu poate fi înfrânt decât de oastea individualităților *supuse*. În lumea dezordinii, un simplu principiu de ordine,

un simplu ordin la propriu, cum vor fi fost ordinele cavalerești din Evul Mediu, poate face minuni. Perversiunea individualității trebuie deci curmată, în numele virtuții. Și Ignațiu de Loyola deschide un nou capitol, în delirul rațiunii ce se realizează pe sine.

## CAPITOLUL XII
# Virtutea și cursul lumii (sau Ignațiu de Loyola)

Rezumatul capitolelor anterioare, făcut cu elemente dintr-o biografie a lui Ignațiu de Loyola: Crescut ca paj pe lângă Curte, are senzații tari, percepții, poate și un sumar început de cunoaștere intelectuală. Își afirmă conștiința de sine, îi înfruntă pe ceilalți, dar e înfrânt de viață. Cu o gravă fractură de picior, stă, meditează și se înalță stoic în gând, citind Viețile Sfinților. Pune în joc rațiunea, se duce la Universitatea din Alcalá, apoi la cea din Paris, dar cunoașterea nu-i ajunge sau nu e pentru el. „Cu un picior mai scurt, se decide să cucerească Cerul", spune un biograf. Înființează un ordin. – Aici a ajuns și cartea.

Adevărul este că rațiunea pe care o descrie Hegel e tare neașteptată; aproape tot atât de neașteptată pe cât e rațiunea din istorie sau din delirurile omului. După ce a strâns și unit în ea experiența conștiinței cu cea a conștiinței de sine, rațiunea s-a apucat să învețe carte, întâi cu științele oficiale, apoi cu cele neoficiale, inclusiv magia și astrologia. Dar cartea nu e totul, mai ales când te apuci să înveți la 33 de ani gramatica latină, cum făcea Ignațiu. Trebuie să pui în joc și voința rațională, nu doar mintea, și trebuie să cucerești cerul – adică universalul – pentru tine sau pentru oameni.

„În prima formă a rațiunii active, conștiința-de-sine își era individualitate pură, și opusă ei se afla universalitatea goală", spune Hegel, deschizând capitolul. Așa trebuie să fi fost în anii tinereții lui Ignațiu, ca într-ai oricărui senior ieșit din orizontul îngust al Curții: era el singur, cu Soarta în față-i, goală. „Într-a doua formă, cele două părți ale opoziției cuprindeau, fiecare, ambele momente din ele: legea și

individualitatea“ (p. 213); dar inima celui care vroia să fericească omenirea avea universalul și idealul în ea, pe când ceilalți sunt văduviți de fericire și nu se recunosc în fericirea adusă din afară, așa cum nu s-ar fi recunoscut păgânii în fericirea creștină pe care vroia Ignațiu să le-o aducă, visând o Cruciadă în plin secol al XVI-lea.

Acum însă, cu un al treilea demers, cavalerii aceștia medievali pun în joc virtutea, și au în față lumea lor, Cursul lumii pur și simplu. Iar atât virtutea, cât și Cursul lumii poartă în ele deopotrivă individualitatea omului și universalitatea. Dar virtutea vrea să suprime în favoarea legii tot ce e veleitate individuală, pe când Cursul lumii e așa de nesăbuit încât încearcă să subordoneze individului „binele și adevărul în sine“. Cine va triumfa? (Dacă cititorul ne îngăduie să-i dăm o cheie: întotdeauna trebuie să triumfe cine *nu* suprimă celălalt termen. Să pariem deci, cu regret, că nu virtutea va triumfa, ci Cursul lumii, libertin și imoralist cum pare. El stă ceva mai bine cu logica dialectică, pe când virtutea stă bine doar cu logica formală, a lui „ori-ori“.)

Virtutea pornește deci să extirpe individualitatea din sânul conștiinței care gândește, ca și din Cursul lumii. Poți înțelege gândul acesta al lui Hegel la două niveluri: la nivelul elementar, al ordinelor acelora cavalerești care, obținând disciplina lăuntrică, tindeau, și adesea izbuteau, să aducă ordinea în afară, să facă ctitorii și să învețe pe oameni să iasă din starea de junglă, adică din mizeria individualistă; sau poți înțelege lucrurile la nivelul superior al unui Ignațiu, care cerea supunere și ascultare absolută pentru lupta de-a întrona ordine spirituală în lume. Și de altfel poți înțelege totul într-un al treilea fel, ca întotdeauna la Hegel: ca o descriere a dezbaterii tale interioare, între voința de universal și partea liberă de Curs al lumii din tine.

Dar legea și universalul sunt și în Cursul lumii, numai că sunt intervertite acolo. Și de altfel ele doar zac, acolo, adesea neștiute. Virtutea nu are a le aduce din afară, ci doar a le trezi. Așa cum oamenii au capacitatea civilizatorie în ei, dar trebuie să fie civilizați și ridicați la viață civilă, ei au capacitatea morală în ei, dar nu creează de la sine o ordine morală, iar o asemenea ordine era lezată de plăcerea egoistă, care vroia să i se substituie, sau de plăcerea altruistă, care vroia s-o instaureze de-a dreptul, dincolo de ordinea existentă. Ordinea morală trebuie scoasă din chiar ordinea existentă – aceasta e lucrarea virtuții și strădania ei.

E ca și cum o mână de oameni și-ar zice: să ne facem buni spre a face și pe ceilalți buni. Prima parte reușește; dar cum să faci să reușească și a doua? Cum să zgâlțâi pe oameni? Cum să-i convingi? Sau cu ce arme să-i ataci, dacă sunt răi?

Îi ataci cu propriile lor arme: cu acele „daruri, capacități, forțe“, spune Hegel (p. 216), care sunt în oameni și nu așteaptă decât să fie înnobilate. Oamenii au ordinea, binele și universalul în ei. Ei nu le pot înfăptui decât prin realizarea acestora în indivizi, firește; dar toată problema este ca individul să fie în slujba lor, nu ele în slujba individului. Și de aceea când virtutea luptă împotriva Cursului lumii, ea luptă spre a *trezi* ceva în el mai degrabă decât a stinge. „Pentru cavalerul virtuții, propria sa acțiune și luptă nu e în fapt decât o luptă simulată“ (p. 216). Virtutea știe că are un aliat chiar în persoana dușmanului ei, deci îl socotește înfrânt dinainte.

Ce fericiți sunt luptătorii care combat răul pur, răul absolut! Ei pot lovi, pot desființa sau pot reînființa totul. Dar aci, așa cum într-un război prelungit trezești în dușman priceperea de-a lupta, virtutea ar trezi virtuți în cei pe care i-ar combate, eroismul dezinteresat ar trezi dezinteres și eroism

din partea celui ce se apără, iar pe acestea nu le mai poți combate până la capăt. „Virtutea nu se aseamănă numai acelui luptător care nu urmărește în luptă decât să-și păstreze sabia sa imaculată... dar trebuie să le păstreze intacte și pe ale dușmanului și să le apere contra ei înseși, căci toate sunt părțile nobile ale Binelui pentru care a intrat în luptă“ (p. 217).

Și oastea virtuții trece astfel prin lume, ca atâtea oști ale Binelui, nu luptând cu adevărat, ci trimițând proclamații peste tot, chiar atunci când crede că face ctitorii și pune un dram de ordine în lucruri. Pentru ea, universalul este o abstracție, pură și simplă, și un scop care trebuie realizat. Pentru lume însă, oricât de neștiut, universalul este o prezență „înviorată de individualitate“, spune Hegel. Cursul lumii poate da orice luptă, spre deosebire de virtute, și primește orice sfidare, căci n-are nimic sfânt: el poate să sacrifice până și individualitatea cu interesele ei. Virtutea în schimb, are o armură prea grea, pe care nu o poate lepăda: ea posedă un ideal moral și de ordine de la care nu se poate abate și în numele căruia, întocmai ordinelor acelora cavalerești din Evul Mediu, ea nu știe unde să se așeze, nu știe bine ce să facă și cum să se cunune cu istoria reală sau cu geniul locului.

De unde virtutea crezuse că triumfa încă dinainte de-a angaja lupta cu Cursul lumii, ea vede până la urmă că ea însăși este înfrântă, în măsura în care vrea sacrificiul individualității și trece peste realități istorice legate de aceasta, când tocmai individualitatea și realitățile istorice sunt cele care pot aduce Binele la adeverire. Cursul lumii triumfă deci. Dar asupra a ce? „Asupra acestor discursuri pompoase despre binele suprem al umanității și despre oprimarea acesteia, despre sacrificiul pentru bine și despre reaua întrebuințare a capacităților“ (p. 218). Virtutea antică, spune Hegel,

avea un conținut, căci era împlântată în comunitate, în spirit; pe când virtutea aceasta a rațiunii goale – o virtute care este doar un elan al sufletului trezit de rațiune – este retorică și plictis, până la urmă. Am vroit să creăm o lume a binelui în mijlocul răului universal și am rămas cu o simplă declamație despre bine.

Căror voitori de bine nu li se întâmplă statornic așa? Istoria este plină de exercițiile rațiunii individuale de a face, fără o înrădăcinare mai adâncă în lucruri, minuni pentru o lume nerecunoscătoare. Dar voitorilor de bine li se mai întâmplă ceva, iar acum este în joc o înfrângere încă mai gravă a virtuții (a celei aduse de individ și nu de comunitate, în lume): li se întâmplă să vadă, până la urmă, că lumea nu e chiar așa de rea și că universalul prinde trup și fără idealul lor, pe pământul tuturor egoismelor și perversiunilor. E ca în experiența etică, de care știe și lumea noastră ceva, căci îi dă expresie: principiile cele mai intransigente și înălțătoare sunt mai puțin lucrătoare pentru bine decât „se cade și nu se cade“ al experienței reale. Ignațiu de Loyola și iezuiții încep atunci să-și mlădieze discursul și să facă puțină cazuistică.

Dar nici Cursul lumii nu învinge, de fapt. Și el cade. Hegel își ucide eroii unul câte unul, ca Balzac, ba chiar fără să le piardă fișa de deces, ca acesta din urmă. Căci individualitatea poate părea oricât de vinovată și insul libertin își poate chiar asuma cu cinism perversitățile din lume, dar în realitate lucrează fără să știe la desființarea Cursului orb al lumii și la instituirea ordinii. „Individualitatea Cursului lumii poate într-adevăr să creadă că ea nu lucrează decât pentru ea, adică egoist; dar ea e mai bună decât își închipuie, acțiunea ei este totodată acțiune universală“ (p. 220).

Dacă atunci te întrebi: ce fel de lume e aceasta în care binele nu e bine și răul nu e rău, trebuie să admiți că e tocmai lumea reală, în care nu te poți lăsa paralizat nici de prea multă încredere în principii, nici de prea puțină încredere în oameni și fapte. Istoricește, este lumea în care un Ignațiu de Loyola se hotărăște să împletească virtutea și Cursul lumii, curmând lupta lor.

Dar ceva încă mai adevărat stă să apară: lumea încrederii în individualitate, Renașterea. Rațiunea nu mai vrea acum nici să cunoască, nici să transforme lumea. Vrea să se afirme acolo unde este, prin marii ei mărturisitori.

## LA CUMPĂNA DINTRE CAPITOLELE XII ȘI XIII (SAU MICUL PRINȚ)

Când, după străbaterea a trei capitole, a trei paragrafe sau trei zvâcniri de gând ale lui Hegel, realizezi că de aci înainte te așteaptă o cascadă de trei-uri, începi să-ți pierzi buna dispoziție. Să nu mai vorbim de faptul că-ți devin suspecte adevărurile ce se lasă așa de bine încorsetate; dar cum să nu te temi de monotonie și plictiseală? În definitiv, omul e o ființă care vrea să se distreze. Deschidem o carte de filozofie, facem matematici sau mergem în cosmos întru câtva și pentru a ne distra.

Temându-ne de indispoziția micului prinț, care e cititorul din noi, am încercat să arătăm după prezentarea a șase capitole hegeliene, că triadele nu sunt chiar monotone: în fiecare din ele se întâmplă ca și o trecere de la un haos originar la ceva bine conturat, o precipitare a substanței în subiect și până la urmă o disoluție a ei în subiect și subiecte. Ar putea fi distractiv, ca spectacol.

Spre a face lucrul și mai plăcut micului prinț din noi, am arătat, după trecerea a încă trei capitole, că precipitarea substanței în subiecte este însuși procesul istoriei (trecerea de la frumoasa inconștiență comunitară și folclorică a începuturilor la luciditatea finală) și că tot ce spune Hegel despre conștiința care se tot prăbușește s-ar putea perfect ilustra cu istoria, care este și ea o succesiune de disoluții. Ni s-a părut chiar că lucrurile se potrivesc atât de bine, încât, dincolo de

spusele lui Hegel – și mai ales ale bine-gânditorilor săi interpreți oficiali – am putut invoca, pentru vertebrarea unor locuri aparent mai neînchegate din cartea lui, pe un Don Juan, pe un Don Quijote sau pe un Ignațiu de Loyola, după ce invocasem sclavii istoriei, pe greci și semințiile germane ale lui Tacit.

Pentru că însă micul prinț din noi se plictisește uneori și cu istoria – nu s-ar putea alt glob? altă istorie? nu mai terminăm cu grecii, cu creștinismul, cu Revoluția Franceză și cu Napoleon? – ne simțim datori, în apărarea filozofiei și a textului hegelian, să scoatem în relief și alte virtuți distractive puse în joc de ele. Istoria e un extraordinar spectacol, dar nu e decât un spectacol, dacă o iei așa, ca o poveste ce ți se tot repovestește. Omul însă, ca și copilul, vrea să pună mâna și el pe lucruri, iar dacă științele au reușit atât de bine cu tehnica să devină – alături de partea de necesitate – o neasemuită joacă a umanității (ce joacă, astăzi, cu fluizii electrici și cu undele!), filozofia în general și cartea lui Hegel, în speță, au și altceva de spus omului decât că „așa trebuie să fie" și nu e nimic de făcut. În orice caz există mai mult în ele decât istoria aceasta a omului, știut dinainte de toată lumea.

După douăsprezece capitole din cartea lui Hegel, se poate desprinde ceva despre felul cum omul atacă – și cum trebuie să atace – orice problemă: nu numai ca spectacol, dar și ca sugestie pentru acțiunea proprie. Capitolele lui Hegel, din trei în trei cum merg, au o curioasă alternanță: trei sunt de cunoaștere, apoi următoarele trei sunt de viață și acțiune; vin din nou trei de cunoaștere, apoi alte trei de viață și acțiune. E o întrebare dacă Hegel și-a dat seama de această desfășurare modulată a lucrurilor. Fapt este că primele trei capitole – despre senzație, percepție și intelect – indică o experiență de cunoaștere; urmează cele trei ale conștiinței de

sine, care sunt în chip limpede o experiență de viață și acțiune; vine apoi rațiunea, care este întâi, în trei capitole, cu rațiunea ce observă, o formă de cunoaștere, spre a fi, în alte trei capitole, ca rațiune ce se realizează, o formă de viață și acțiune. Acum va veni, iarăși la secțiunea rațiunii, o nouă experiență de cunoaștere în trei timpi, după care să urmeze, de-a lungul celei de-a doua jumătăți a cărții, nouă capitole ale spiritului, unde primele trei sunt de acțiune și viață, celelalte trei sunt de cunoaștere, iar ultimele trei, înainte de religie (care va fi la Hegel și cunoaștere și viață), sunt de acțiune și viață.

Este semnificativ că rațiunea are într-o mai largă măsură experiențe de cunoaștere decât de viață, în timp ce spiritul are mai bogate experiențe de viață – firește, de viață istorică – decât de cunoaștere. Este de asemenea semnificativ faptul că în timp ce conștiința simplă se menține în puritatea cunoașterii (chiar la nivelul elementar), conștiința de sine se desfășoară întreagă în orizontul experienței de viață și al acțiunii. Toată această surprinzătoare și desigur nevoită alternanță, desfășurată în carte, o alternanță care se lasă la fel de surprinzător ilustrată în istorie, nu cumva ne scoate din spectacolul istoriei? Sau nu e un spectacol mai adânc în ea, unul în care suntem de astă dată și noi actori?

Căci dacă putem vorbi, după 12 capitole, despre această neîncetată pendulare a omului în căutarea certitudinii, nu numai că ne retragem din spectacolul istoriei spre o aventură în viața spiritului, dar prindem curaj să ieșim și din „cenușia teorie", cum spunea Faust, și să plecăm, lămuriți prin ea, spre mai buna lămurire prin faptă. Într-o carte în care chiar rațiunea știe să fie activă, nu riști să găsești monotonie, chiar dincolo de culoarea istorică. Găsești – și cu atât mai mult vei afla în partea a doua, la „spirit" – un sens mai

adânc pentru acțiune, adică o justificare *logică* a ei. Dacă ați citit așa cartea lui Hegel, știți ce devine ea? Un fel de albie din care ieși, dar la care poți reveni; sau ca o corabie, din care cobori pe mal spre a vedea o lume nouă și a-ți face ctitoria în ea, apoi te întorci și pleci iarăși către Marele țărm.

Toate acestea sunt spuse din convingerea celui ce scrie că în cartea lui Hegel este vorba despre ceva care nu ne poate plictisi: despre surpriza de-a vedea chipurile noastre lăuntrice, nebănuite. Dar s-a convins și cititorul de aceasta? E o întrebare, fie că l-a deschis pe Hegel, fie că s-a mulțumit cu foiletonistul lui. Și micul prinț ar putea spune: „Tocmai aceasta mă plictisește cel mai mult, să mi se vorbească tot timpul despre mine, ba încă să mi se dea îndemnuri să fac și alte isprăvi. Am nevoie de altceva, de libertate și fantezie, de altă planetă, iar nu de captarea mea logico-istorico-științifică. Chiar dacă în Hegel există alternanță și îndemn la acțiune, sau oricâtă varietate, tot monotonie este, monotonia punerii în ordine a tot."

Ce curios: când oamenii reproșează filozofiei că nu reușește să fie științifică, ei nu știu ce-i cer: să pună în ordine dezordinea lor. Ei își permit să trăiască oricum, dar cer ca proiectarea haosului lor pe ecranul filozofiei să fie ordine. – Ei bine, *este* ordine. Și atunci omul îngheață. Își dă seama că ceea ce i se părea libertate era necesitate.

Și se întoarce din nou către filozofie: „Ți-am cerut să-mi spui ce e necesitatea. Iartă-mă, nu mai vreau. Spune-mi ce e libertatea." Iar toată filozofia, care abia intrase în ordinea cunoașterii, e pusă din nou în fluiditate.

Hotărăște-te ce vrei: necesitate sau libertate, spun toți filozofii către micul prinț. Singur Hegel nu-i cere să se hotărască. Iată partea ta de cunoaștere, care poate duce la necesitate, iată partea ta de viață care ți-e libertatea; iată din nou

necesitatea și din nou libertatea. Până când? Și toată cartea va fi, în prima ei jumătate, cu rațiunea, precumpănitor cunoaștere, în timp ce în a doua jumătate, cu spiritul, e precumpănitor viață. Până când deci? Dacă micul prinț pleacă pe altă planetă, nu i-ar strica să ia cu el cartea lui Hegel.

CAPITOLUL XIII

# Domeniul animal al spiritului (sau: ce e bestial și ce e genial în artist)

Este însuși titlul lui Hegel, întregit cu o paranteză spre a spune ce neașteptată și vie soluție găsește rațiunea când vrea să iasă din perplexitatea în care au vârât-o succesiv simțurile, cugetul, conștiința de sine, rațiunea cunoscătoare și rațiunea activă. Căci în capitolele anterioare, despre toate acestea a fost vorba; iar dacă rațiunea nu putea obține universalitatea sigură nici prin cunoaștere, nici prin acțiune, atunci o va obține, poate, prin sinteza dintre cunoaștere și acțiune, adică prin creație. Vai de cei lipsiți de talent, căci ei nu vor vedea decât cu ochii altora universalul, cerurile!

E un noroc pentru om că, în general, nu cunoaște prea multă filozofie și nu citește cărți ca *Fenomenologia spiritului*. Ar afla un lucru care în anumite împrejurări i-ar putea fi catastrofal, anume că el nu e singur pe lume. Îi este util câteodată să creadă că are totul de spus de la sine și că treaba cea mai adevărată a insului nu e nici să cunoască exhaustiv lumea, nici să fericească lumea – cum vroia rațiunea până acum –, ci să fie creator, dacă are nădejdi să facă din cântecul lui unul „încăpător cât lumea". Aceasta este și treapta la care a ajuns acum conștiința rațională, în povestea înlănțuită a lui Hegel: „ea pornește proaspăt de la sine, și anume nu îndreptându-se către un Altul, ci către ea însăși" (p. 221).

Dar cine poate face din creația sa singulară ceva universal? Cine poate exprima rațiunea însăși, legea însăși, prin isprava sa? Un singur tip de individualitate, o știm, chiar dacă Hegel n-o mai spune: geniul. Căci singur geniul iese din supunerea față de legile date, spre a prescrie el altele. Și dacă

romanul conștiinței, ca al conștiinței oricui, ajunge acum la acest caz privilegiat care e geniul, este pentru că suprema tristețe a oricărui om este de-a nu avea geniu – ca și cum acesta ar fi lotul legitim al omului. Cu orice te împaci: cu măsura îngrădită a vieții, cu vitregia împrejurărilor, cu imposibilitatea de-a fi altceva sau altundeva în timp și spațiu, dar a nu avea geniu este, sau ar trebui să fie, suprema nemângâiere a omului. Căci fără el, riști să fii „un neant lucrând în neant“, cum spune Hegel (p. 224).

În umanismul acesta al geniilor care a fost Renașterea, în lumea care pornea „proaspăt de la sine“, ca nici o alta știută, sentimentul că genialitatea e condiția normală, dătătoare de normă, a omului, chiar dacă e excepția lui, se exprimă prin încântătorul „Și eu sunt pictor“, rostit de fiecare din cei mărunți. Dacă însă te întrebi ce le lipsea ca să fie și ei, nu atât pictori mari, cât oameni adevărați – după gândul Renașterii și al conștiinței ajunse la acest ceas –, atunci trebuie să răspunzi cu gândul de aci al lui Hegel: că le lipsea animalitatea. Rațiunea, adică expresia universală pe care oricine vrea s-o obțină, se împlântă în animalitate, în acea „capacitate particulară“ și în acel „talent“ pe care le invocă Hegel aci. Genialitate înseamnă în primul rând o înzestrare animală; ea ține de „domeniul animal al spiritului“. Nu numai pictorul și muzicianul trebuie să aibă o specială înzestrare animală. Există și o bestie matematică, așa cum e una poetică sau una filozofică.

Iar în momentul când Hegel împlântă atât de adânc rațiunea în materie și viață încât crezi că ea devine ceva irațional, nimic nu e mai surprinzător decât să vezi că totul e pus în slujba logicului și a rațiunii dialectice. Căci înzestrarea animală a creatorului reprezintă parte de „în sine“ din creație, după care va veni opera, care e ceva „pentru sine“, pentru ca

la capăt, ca o sinteză, să vină judecata creatorului asupra operei proprii, ceea ce reprezintă un „în și pentru sine“. Ca și geniul, logica își face treaba cu bestia din om cu tot. Iar acestea vor fi și cele trei momente ale capitolului lui Hegel: înzestrarea animală subiectivă: opera, care e obiectivă: judecata absolută asupra operei, care în fapt e înșelăciunea relativă încercată de creator în jungla creației umane.

Așadar, totul pleacă de la posibil spre real și apoi necesar. Posibilul îl oferă capacitatea de acțiune și de creație a individului, laolaltă cu circumstanțele ei. „Dar ca să fie pentru sine ceea ce este în sine, conștiința trebuie să acționeze“, spune Hegel; căci „individul nu poate să știe ceea ce este înainte ca el să se fi realizat prin acțiune“. Individualitatea creatoare se exprimă și se realizează prin operă, bucurându-se întotdeauna că poate să facă așa. Nu importă că și alte individualități o fac. Fiecare creație e o mărturisire de sine, așadar o bucurie.

Dar creația s-a obiectivat acum într-o operă, care-și are destinul ei. Ai reușit cu adevărat să spui cu ea se trebuia? ce vroiai? Ai întruchipat înțelesul universal, ce se zbătea în tine ca să iasă la lumină? Fie că ai sentimentul reușitei ori nu, opera ta se dovedește a fi ceva trecător – tabloul dispare între tablourile agățate de pereții palatelor – și creația reprezintă mai degrabă dispariția decât împlinirea individualității creatoare, în cazul că n-ai știut să spui: Nu aceasta m-a interesat, ci „faptul însuși“; nu importă, la urma urmelor, ce am creat și cum am creat, ci aceea ce am *vrut* să spun prin creația mea. Spre a păstra sensul de universalitate pe care-l purtai în tine, trebuie să declari că opera, care era adevărul tău, nu e pe deplin adevărul tău.

O conștiință care a ajuns la recunoașterea „faptului însuși“ – a idealului – stă deasupra realizărilor ei și pare,

hotărât, să fie onestă. Este onestă când recunoaște că nu s-a putut ridica până la faptul însuși, după cum e onestă când se dovedește gata a oferi celorlalți un înțeles și o exigență artistică de natură să-i anuleze propria ei încercare. Este onestă când vede chiar în opera altora faptul însuși. Și totuși „adevărul acestei onestități stă în a nu fi atât de onestă cât pare“ (p. 232). Când vorbește despre faptul însuși, sau despre ideal, conștiința creatorului se gândește mai degrabă la actul ei particular; dar când e vorba de creația la care a dus acest act, ea se retrage din operă și se refugiază în ideal. Nu cumva o primejdie de minciună, față de alții și de sine, stăruie în inima oricărui artist?

În ce junglă nu pătrundem astfel, cu artiștii și creatorii aceștia limbuți! (E probabil că artiștii antici nu spuneau mai mult decât făcuseră, și poate nu *știau* mai mult – nici cei medievali. Artiștii Renașterii însă și cei moderni știu mai mult decât fac; e la ei un „stați să vedeți“, de fiecare dată.) Căci artistul iese la lumină și cu opera sa, și cu idealul său. „Ceilalți sosesc în grabă, ca muștele pe laptele proaspăt“, spune Hegel, referindu-se nu doar la alți artiști, ci și la cei din tagma cărora se vor naște criticii. Înțeleg și ei, participă și ei, invocă și ei „faptul însuși“, idealul.

Dar acum creatorul le spune că el e *altundeva*. Și de altfel nu sunt ei înșiși, toți ceilalți, altundeva? „Graba lor de a veni în ajutor nu era ea însăși altceva decât aceea că ei voiau să vadă și să arate acțiunea lor, nu faptul însuși.“ În acest joc de subiectivități, care se vor obiectiva și se retrag statornic din obiectivitate, unde mai e rațiunea, unde e universalul, care trebuia totuși să fie una cu fapta individuală?

Arta e o splendidă imposibilitate rațională: încercarea cuiva de-a exprima gândul, sentimentul și acțiunea tuturor

*fără* ei, ca o individualitate care nu e ca a ei. Dar conștiința face experiența de-a nu putea da un cântec încăpător ca lumea decât cu organul lumii însăși, care e gândul. Îndărătul marmorei, sunetelor, stihurilor, era ceva de dincolo de animalitate și singularitate; gândul.

CAPITOLUL XIV

# Rațiunea care dă legea (sau genialitatea bunului-simț)

Rezumatul capitolelor anterioare, din perspectiva capitolului de față: Când nu ești decât un om, nu-ți face iluzia că ai să capeți ceva universal, care să-ți dea certitudine și adevăr, doar cu senzații, percepții, cunoștințe, doar cu afirmările conștiinței de sine și doar cu înregistrările ori verdictele rațiunii. Poți fi și geniu, tot un biet om ești. Dar nu uita că ești un biet om cu toată umanitatea la un loc. Asta nu-ți spune nimic?

Un mare artist, care era Goethe, a sfârșit prin a exclama: lumea are mai mult geniu decât mine! La fel spune Hegel acum: „Natura originar-determinată a individului (cea cu talent și înzestrări deosebite, *n.r.*) a pierdut semnificația sa pozitivă, aceea de-a fi în sine elementul și scopul activității lui…" Dacă nu exprimă gândul tuturor, geniul trece prin lume ca o torță care nu luminează. Dar dacă e vorba de gândul tuturor, cum să nu existe o luminiță în fiecare dintre noi? (Nu am nevoie de preot și mijlocitor între mine și Adevăr, spune protestantismul: puneți-mă de-a dreptul în fața Adevărului, traduceți-l în limba mea, și el se va reflecta în mine.)

Rațiunea este democratică: ea e activă sau doarme, peste tot, și investește ca om pe oricare. Nu geniul este cel care prescrie legi, până la urmă, ci rațiunea tuturor. Sau să admitem că le poate prescrie și geniul; dar cum să aștepți ivirea lui, care e totuși întâmplătoare? Geniul era împlântat într-o substanță hyletică, materială, ce-și are capriciile ei, pe când rațiunea fiecăruia este împlântată într-o substanță etică – spune Hegel –, în ansamblul experiențelor de viață și gândire

ale societății. Este supremul triumf, dar și dreptul elementar al conștiinței individuale, de a se ridica, rămânând conștiința individuală, la rațiunea tuturor, iar conștiința trebuie trezită la această răspundere de-a recunoaște și afirma legile universale.

Toate încep astfel să se democratizeze după Renaștere – așa s-ar putea comenta, cu exemplul istoric potrivit, capitolul de față al lui Hegel, care e și o treaptă a fiecăruia de gândire. Filozofia nu se mai face, după Renaștere, cu autorități; se face cu „metode“ valabile pentru toți sau în numele bunului-simț „qui est la chose la mieux partagée du monde“, spune Descartes. Știința nu mai invocă exclusiv rațiunea speculativă, pe care n-o poate pune în joc oricine, ci face recurs la rațiunea experimentală, care e la îndemâna tuturor. Aparatul, statul, tradițiile acumulate, ca și ritualul Bisericii, sunt puse în umbră; fiecare trebuie lăsat liber în fața conștiinței proprii și a Judecătorului lăuntric. Statele sfârșesc prin a nu mai avea nevoie de regi, cărora încep chiar să le taie capetele. „Rațiunea sănătoasă știe nemijlocit ceea ce este drept și bun“ (p. 237).

Pe scena lumii se ridică un personaj nou, domnul Fiecare. (La o altă scară și cu mai puțină semeție, el fusese activ, și avea să fie încă, în culturile folclorice, numai că lucra acolo în numele unei simple rațiuni infuze.) O rațiune explicită și stăpână pe sine vine acum să-l învestească cu dreptul de-a prescrie, într-o formă ori alta, legile. Rațiunea n-ar fi cu adevărat rațiune dacă n-ar reveni tuturor.

Nu cumva Fiecare este Nimeni? insinuează, cu un dram de abilitate, conștiința aristocratică. Dar în fața acestui Nimeni compar toate înfăptuirile și după judecata lui stau și cad ele. Prostia umană, nepriceperea și incultura sunt totuși undeva inteligență, pricepere și cultură, în măsura în

care poartă cu ele rațiunea. (Un elev prost știe totuși perfect să judece un profesor bun; un public, în sânul căruia fiecare nu știe nimic, recunoaște sau respinge pe drept operele celor ce știu totul.)

Nu e nimic de făcut decât să lași acest personaj, numit Fiecare, să se urce pe scena lumii. Dacă vrei să-l înfrângi, trebuie să-l lași să învingă. Și el învinge, în acest ceas al rațiunii, care a fost cel al lumii moderne începătoare. O nemaiîntâlnită vrednicie a cuprins atunci lumea, acea vrednicie fără învrednicire sau cu singura învrednicire a rațiunii general umane, pe care istoricii au numit-o a lumii burgheze. – Un istoric al culturii europene, Max Weber, a scris o întreagă carte pe tema acestei vrednicii fără învrednicire (și care-și caută învrednicirea în simplele rezultate ale vredniciei, adică în câștigul material), o carte potrivit căreia în primul rând din râvna protestantismului german s-ar fi născut capitalismul. Dar tot ce e de reținut din carte este, poate, *pathos*-ul activ al lipsei de nădejde.

Căci este undeva o lipsă de nădejde în inima acestui Fiecare din noi. „Fiecare trebuie să spună adevărul“ (p. 237). Să-l spună așa, de-a dreptul? Dar ni se întâmplă limpede că, de la început, dreptul nostru de-a ști ce este adevărat și bun se lovește de condiția prealabilă de-a cunoaște efectiv adevărul și binele. Tot ce îți rămâne să spui este că fiecare trebuie să *poată* spune adevărul, fiecare să fie pus în condiția de-a spune adevărul și că, în definitiv, fiecare *ar trebui* să știe adevărul, dar, din păcate, nu-l știe. Și atunci te întrebi ce anume e sortit să-ți trezească o mai mare mirare: faptul că fiecare om deține solidar izvorul acesta de universalitate care e rațiunea, sau faptul că, având rațiunea, omul nu deține totuși nici un adevăr asigurat?

Dar să admitem că adevărul, în orice plan l-ai căuta, se obține pe căi mai ocolite. Legile morale, în schimb, nu sunt cunoscute oricui? „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți", spune Hegel, e un comandament care trebuie să lege de-a dreptul ins cu ins. Nimic nu mă poate opri să fac bine aproapelui meu – nimic decât poate teama, și deseori experiența, că nu-i fac bine în realitate. Căci trebuie să i-l fac cu înțelegere; trebuie să știu care-i este binele și care răul. O pot ști eu? Dar o știe doar satul, și o știe statul în societatea modernă. Eu rămân un binefăcător posibil, așa cum eram mai înainte o conștiință cunoscătoare posibilă, și mă trezesc cu ideea de lege în mine, cu „universalitatea formală", spune Hegel, dar fără un conținut de legi. Ar *trebui* să poți cunoaște; ar trebui să poți face bine…

Ce se întâmplă acum rațiunii, după al optulea asalt pe care l-a dat universului, este să se tragă îndărăt, în condițiile ei formale, care sunt pentru ea singura siguranță inatacabilă. Genialitatea bunului-simț e la capătul ei. Pentru odată, bunul-simț avusese grandoare. Sub pintenul rațiunii, dăduse la o parte elanurile geniale și spunea: n-am nevoie de junglă rațională, cum era Cursul lumii; pot face, prin cunoaștere și nevoia de rânduire a lumii, o grădină. Iar marele grădinar, care e rațiunea bunului-simț, începea să facă schiță după schiță, proiect de parc după proiect, dar nu mai știa de unde să ia florile, de teama buruienilor.

Pe planul substanței „etice", cum o numește Hegel, se întâmpla astfel, cu rațiunea goală, ce se întâmplă astăzi pe planul substanței „logice" cu unele tendințe ale logicii formalizate: „Ceea ce rămâne… este tautologia conștiinței, care se opune conținutului" (p. 239).

Dar ce nevoie avem noi de conținut? spune rațiunea, într-o ultimă încercare de-a capta universalul. Conținuturi

sunt peste tot pe lume, ba unele din ele pretind a ține chiar de legi. Nu am nevoie de conținuturi, ci de *criterii* pentru conținuturile ce se dau drept legi. Iar rațiunea care *dădea* legi devine rațiunea care *examinează* legea. Cine nu știe să judece și să pună pe cântar va fi judecat, cântărit și repudiat de obșteasca rațiune.

CAPITOLUL XV

# Rațiunea care examinează legea

Rezumat general: Cum să se împace omul cu ideea că viața și cunoașterea sunt o amăgire? El se încrede firesc în senzații, în percepții, în intelect – dar nu capătă certitudinea. Se trezește la conștiința de sine și invocă, mai puțin firesc, viața ei, biruințele ei asupra altora, nepieritorul din ea – și iarăși nu capătă certitudinea. Atunci face una din conștiința despre lume și conștiința de sine, și se ridică la rațiune: întâi la rațiunea *cunoscătoare*, observând legile lumii, legile gândirii și legile înscrise în om, apoi la rațiunea *activă*, înfăptuind legea destinului, legea inimii sau legea virtuții, apoi încă o dată la rațiunea *cunoscătoare*, cu idealul artistului creator sau principiile înțelepciunii universale – și nici acum nu obține certitudinea. Dar a căpătat măcar ceva: dreptul de a spune că prin el, omul, se spune mai mult decât este el.

După ce s-a prăbușit de fiecare dată până acum, încercând să asalteze cerurile, omul tot nu se smerește: foarte bine, își spune el la capătul aventurilor rațiunii, dacă nu ajung eu până la adevăr și lege, sunt măcar sigur de un lucru, că am *criteriul* adevărului și legii. Totul trebuie să se înfățișeze la scaunul meu de judecată. – Este aproape ca în vorba lui Protagoras, anticul: „Omul e măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt cum că sunt, a celor ce nu sunt cum că nu sunt."

Cu o asemenea biruință fără prea multă glorie, cum vom vedea îndată, se vor încheia neobișnuitele trepte ale *conștiinței*. Suntem exact la jumătatea cărții lui Hegel, unde ne putem opri, căci de aci încep întâmplările *spiritului*, adică începe altceva. Sunt și acestea neobișnuite? Dar pe ele cititorul le cunoștea bine și în ele se regăsește sau se va regăsi lesne singur. Sunt experiențele sale de viață, de astă dată

știute: experiența de familie, ca bărbat și femeie, frate și soră: experiența de cetățean într-un stat; legământul cu oamenii, credința, cultura, revoluția și înțelepciunea de după revoluție. Și de altfel Hegel i le prezintă acum limpede, ca desfășurare a istoriei cunoscute.

În realitate întâmplările conștiinței se petreceau *în sânul* celor ale spiritului – care i le explică de fiecare dată – fără ca omul s-o știe. Omul nu-și aparține, ci întotdeauna trăiește și cunoaște în spiritul lumii din care face parte. El nu este așadar niciodată un eu fără *noi*, fără un spirit de dindărătul său. Dar întâmplările conștiinței s-au desfășurat și înlănțuit ca și cum conștiința și-ar aparține; și de aceea erau neobișnuite. Căci neobișnuit nu este ca omul să fie altceva decât crede el că este; neobișnuit e ca omul să-și aparțină.

În versiunea aceasta a omului care crede că-și aparține, adică a unui om abstras din realitatea spirituală în care se împlinește, s-au înfățișat deci toate întâmplările conștiinței. Văzând că nu-și obține certitudinea pe căile imediate ale conștiinței și conștiinței de sine, omul și-a spus că posedă rațiune și că deci el înțelege și dă socoteală de tot. Cât de adânc umană n-a devenit atunci rațiunea, cu cele nouă capitole ale ei din carte! Căci fiecare ne închipuim a avea rațiune (a o avea, nu *a fi* rațiune, cum va spune Hegel în partea a doua), și atunci pățim ca aci: plecăm de la rațiunea care observă, rațiunea cunoașterii științifice, și sfârșim, cu un lung ocol, tot la o rațiune ce observă, în speță la „rațiunea ce examinează legea“, după ce încercasem s-o prindem din lucruri sau după ce ne închipuisem că o și avem, fericind lumea cu reformele, creațiile și principiile noastre.

Rațiunea care examinează legea? Dar aceasta seamănă grozav cu ceva din lumea noastră de astăzi, în măsura în care și ea a putut crede că omul își aparține și că nu ține de

o rânduială mai adâncă. Cumințită de răzvrătirea individualistă, rațiunea se mulțumește să fie organul universalității formale, adică al criteriilor de adevăr, nu al adevărului. E rațiunea goală, rațiunea logică. Pe atâta tot a rămas stăpână conștiința, după cincisprezece demersuri ale ei de a se înstăpâni asupra universului, și cu rațiunea goală obține ea acum suveranitatea „examinării“. Căci din toate certitudinile spre care năzuise, conștiința a rămas cu aceasta singură: controlul. S-ar putea să semene cu certitudinea lui Faust din actul III al părții a doua, care rămâne în mână cu straiele frumoasei Elena, în timp ce aceasta dispare în nori.

Căci, spune Hegel, „această examinare nu duce departe; tocmai fiindcă criteriul ei este tautologia și este indiferent față de conținut, el primește în el conținutul acesta, ca și pe cel opus“ (p. 240). Astăzi de pildă – așa cum ni se spune –, cu mijloacele logicii formale, s-a dovedit că argumentul lui Toma din Aquino *ex motu* despre existența lui Dumnezeu, ca și cel despre nemurirea sufletului sunt perfect *corecte*, date fiind premisele. Dar bineînțeles că sunt la fel de corecte și argumentele care dovedesc contrariul. Și tocmai aceasta ilustrează acum Hegel, cu un exemplu tulburător pentru omul modern: proprietatea.

Este oare o lege ca proprietatea să existe? E ceva contradictoriu în ea luată ca atare, independent de orice context istoric? Dar dacă nu e ceva contradictoriu, se poate spune că și non-proprietatea se contrazice tot atât de puțin. Sau, într-alt sens, se contrazice la fel de mult. Să luăm premisa non-proprietății, de pildă. Dacă un bun e necesar folosinței, atunci trebuie să revină cuiva; și nu-i poate reveni în chip întâmplător, spune Hegel, ci trebuie să-i revină în forma sa de universalitate, adică pentru întreaga existență a celui care îl folosește. Dacă lucrul acesta e asigurat, nu cu

proprietatea, ci prin comunitate de bunuri, atunci sau nu repartizezi egal și contrazici egalitatea indivizilor, pretinde Hegel, sau repartizarea e egală și e contrazisă satisfacerea nevoii. Dar premisa proprietății nu duce la o contradicție și mai mare? Ceea ce posezi e un bun, iar bunul e ceva pentru toți, care totuși, prin posesiunea lui, e refuzat altora. Lucrul e contrazis în calitatea lui de lucru, dacă e al *cuiva*. Era perfect logic să ai ceva, e perfect logic să nu ai nimic. Este ca în cazul nemuririi sufletului, verificată ca „exactă" de mașinile noastre cibernetice.

Dar ce adevăruri sunt acestea pe care le validează doar exactitatea? Poate, pe planul științelor formale – care nu sunt angajate în nici o substanță – desfășurările care nu se contrazic să se prefacă într-un fel de adevăruri; dar în substanța societății, a vieții și chiar a gândirii, asemenea adevăruri cu conținut indiferent țin, declară Hegel, de „insolența ce transformă arbitrarul în lege și eticul într-o ascultare față de acest arbitrar" (p. 243). Legile au conținuturi, există diferențe în universal și există adevăruri anumite. Cine le dă? Dar ele *sunt*. „Dacă întreb cum s-au constituit, am și trecut peste ele" (p. 244).

Conștiința individuală este, atunci, la capătul încercărilor ei. Ce i se întâmplă acum este să înțeleagă că adevărul nu este în ea, ci că ea este în adevăr. Totul se va răsturna. Până acum omul era în căutare de adevăr, acum s-ar putea spune că adevărul e în căutare de oameni, de conștiințe. Dacă vreți, omul pornise la vânătoare de universaluri și le adulmeca rând pe rând: universalul conștiinței, al conștiinței de sine, al rațiunii. Acum universalul pornește la vânătoare de oameni.

Toată istoria e așa, toată viața e așa, după Hegel: mușcă din noi universalul, ne pasc adevărurile, așa cum ne pasc

gândurile. Ne crește cu grijă o substanță, de parcă am fi „realitatea ei efectivă și ființa ei – în fapt“, spune Hegel. Peste noi sunt realități mai vaste, suflări, duhuri, dihănii să spunem, care iau chipul blând al familiei, al cetății, al limbii, al credințelor, al culturii. Are Hegel dreptate?

## ÎNCHEIERE LA NEOBIȘNUITELE ÎNTÂMPLĂRI SAU „PETRECERILE LUI ODISEF“

Sub titlul „Neobișnuitele întâmplări ale conștiinței în căutarea certitudinii“, am încercat să facem *din prima jumătate* a cărții lui Hegel *Fenomenologia spiritului* ceea ce este, în fond: o petrecere a omului – în toate sensurile cuvântului nostru, inclusiv sau mai ales cel de „grele petreceri“. Omul ca ins, cu conștiința sa *individuală*, a petrecut într-adevăr în toate felurile, de-a lungul a cincisprezece capitole (ba chiar a dansat dialectic, dar fără voia sa, ca într-o noapte walpurgică): s-a defășurat și lămurit cu simțurile, s-a pus la încercare cu mintea, a intrat în sinea sa și s-a zbuciumat, trecând prin peripeții nebănuite, a ieșit apoi din sinea sa și s-a apucat să petreacă totul prin rațiune – când spre a cunoaște, când spre a făptui, când spre a cunoaște iarăși.

Și la ce a ajuns, după ce crezuse tot timpul că pune mâna pe câte o certitudine sau un adevăr, și se vedea izgonit din ele? A ajuns la constatarea că, rămânând o conștiință individuală, el nu este decât un fel de agent de circulație al adevărurilor, cu toată superba sa rațiune: spune doar „asta e bun, asta nu este“. Trebuie să ia deci totul de la început, de astă dată nu ca o simplă conștiință individuală.

În clipa când ești gata să spui că nu s-a ales nimic din toată petrecerea aceasta atât de bine legată și desfășurată, vine Hegel să declare: se păstrează tot. Viața de conștiință nu e ca petrecerile lui Odisef înainte de a ajunge acasă, o înlănțuire de aventuri care să se păstreze doar dacă se îndură

Homer de ele. Pe de altă parte ea nu este, în demersurile ei felurite, nici ca demonstrațiile sau socotelile matematice, sortite să dispară în clipa când ai ajuns la rezultat. Viața de conștiință e *rezultat cu drum cu tot*, spune Hegel. Orice începător știe că vorba sa cheie este una amețitoare: „aufheben", care înseamnă a suprima, adică a suspenda, adică a păstra totuși.

Ca să înțelegi vorba lui Hegel, și cu ea tot ce se păstrează din prima jumătate a *Fenomenologiei spiritului*, trebuie să combați (adică să suprimi, să suspenzi și să păstrezi ca o biată naivitate cu aer de înțelepciune) o altă vorbă, de astă dată una a umanității: „Nu poți să-ți mănânci prăjitura și s-o și ai." Continuăm să acceptăm mari vorbe stupide ale omului și să admirăm mari gesturi stupide ale lui. Nu ne revoltăm îndeajuns, de pildă, împotriva tăierii nodului gordian de către Alexandru. Era o problemă, și una subtilă, acest nod gordian. Dar vine un flăcău, cu coroană pe cap și paloș în mână, și desființează pentru veacuri problema. E asta o ispravă?

Toată problema este: cum să-ți mănânci prăjitura și s-o și ai. Acesta e nodul gordian al omului și aci se înscriu, într-un sens, filozofia lui Hegel și filozofia pur și simplu. În definitiv filozofia nu vrea altceva decât această aparentă imposibilitate, să obțină unitatea fără să piardă diversitatea; să ajungă la rezultat, cum spune Hegel, cu drum cu tot – în timp ce știința consimte să uite drumul, aproximația adevărului, istoria și rătăcirile, să uite petrecerea. Dar viața omului are ea alt sens decât cel al filozofiei? Totul e cum să trăiești *păstrând* ce ai consumat, păstrându-l în cultură, sau în substanța ta spirituală, sau în uitarea din care ești făcut și care e ceva la fel de viu ca amintirea ta. Dacă experiențele de viață pe care le faci sunt disparente, dacă nu poți mânca prăjitura și s-o și ai, viața nu merită să fie trăită.

*Această* înțelepciune păstrătoare, și de aceea activă, înțelege filozofia s-o opună înțelepciunii resemnate a nefilozofiei. În cazul întâmplărilor conștiinței, omul a trebuit să părăsească rând pe rând conștiința simplă, conștiința de sine, acum rațiunea; dar el știe că ele au fost bune, în ceasul lor, că sunt undeva bune în sine și că fără ele – adică fără senzație, percepție și cunoaștere intelectuală, fără afirmările, nădejdile și deznădejdile conștiinței de sine, fără cunoașterea și nebunia, activă sau creatoare, a rațiunii – nu încape viață spirituală, nu poate fi certitudine, nici adevăr. El a gustat din ele, le-a consumat, dar vrea să le regăsească.

Și le regăsește, dar în spirit, spune Hegel. Le regăsește în cuprinsul a ceea ce e mai adânc în noi decât noi înșine, cu vorba aceea renumită. Dar există oare în noi – deci cu noi cu tot, cu conștiința noastră individuală – lucruri, realități, cuprinsuri mai vaste decât conștiința individuală? Putem să vorbim despre ele, să le descriem și să facem din ele substanța intimă a conștiinței individuale?

În termeni pretențioși, dar undeva și simpli, Hegel și poate filozofia însăși îți cer să crezi că nu există numai indivizi și nu există numai legi generale sau universaluri abstracte, ci există și universaluri concrete. Ce sunt acestea, ce vor să fie, o putem spune invocând iarăși o vorbă celebră a umanității. Spinoza spunea cândva, poate cu prea mult bun-simț: „câinele latră, dar conceptul de câine nu latră". Ei bine, Hegel susține nu numai că există conceptul de câine, dar și că latră.

Aci trebuie prudență celui ce filozofează, spre a nu face din exercițiul filozofiei o perversiune a gândului sau un paradox. Tot ce se cere este să nu faci idealism obiectiv, să nu crezi că, sub numele de esențe ori entități, universalul concret există undeva, ca spirit sau ca Ideile platoniciene rău înțelese. Dar că universalul concret are sens în anumite limite

o arată tot ce filozofează bine, râul, ramul, în timp ce nici neopozitivismul, nici pragmatismul, nici existențialismul, nici chiar structuralismul nu știu sau nu știu totul despre universalul concret, pierzând tensiunea dintre el și individual când îl invocă, sau punând-o parțial.

Dacă te gândești mai bine, vezi că filozofia n-a făcut decât să caute ce va întreprinde Hegel acum, anume să descrie și să pună ordine în universalurile concrete. Acestea reprezintă obiectul și realul ei. Și Platon cu Ideile, și Aristotel cu formele substanțiale, și Kant cu transcendentalul au încercat descrierea, în timp ce Husserl cu fenomenologia s-a pierdut în jungla universalurilor concrete descrise. Dacă n-au reușit, nu e pentru că nu aveau obiect, s-a putut spune, ci pentru că se angajau doar „idealist“ în cercetarea obiectului.

Dar problema de aci este dacă Hegel are sau nu dreptul să salveze, în a doua parte a cărții, ceea ce compromisese în partea întâi. El ar răspunde simplu că așa face viața, salvează ce se compromite. Dar demersurile conștiinței nu erau compromise decât pe jumătate, căci se dădeau drept demersuri ale conștiinței individuale, când în fapt erau împlântate în universalul concret al comunităților mai înguste ori mai vaste. Omul e sub spirit, spune Hegel; și se poate spune, mai simplu și mai puțin riscat, că e sub suflarea unei comunități, a unei limbi, a unei culturi și până la urmă a rațiunii sale de om. Aceste suflări vor apărea limpede, rând pe rând și desfășurate după rigoarea istoriei, în partea a doua a cărții lui Hegel. E bietul om sub suflări, sub dihănii.

Numai că ceea ce întrista pe cronicarul nostru îl bucură pe Hegel și trebuie să bucure pe om, căci îl păstrează, îl mântuie. Hegel nici nu știa ce alte suflări aveau să poarte mai departe omul, în căutarea certitudinii. El îl trecea și petrecea pe om prin toate suflările cunoscute ale istoriei, de

la familie și cetate până la suflarea absolută de dincolo de religii, dar nu bănuia că suflarea aceasta absolută avea să ia un chip omenesc-neomenesc, chipul rațiunii matematice, și că dihania matematică era sortită să insufle omului neobișnuite petreceri.

De aceea cartea lui Hegel poate fi oprită la jumătate. Acolo ea se deschide pentru o a doua parte, la care scriem încă. E ca și cum petrecerile adevărate ale lui Odisef ar începe abia după ce s-a sfârșit povestea, adică după ce eroul s-a întors acasă.

# A DOUA INTERPRETARE

## *Povestea omului ca toți oamenii*

# Cuvânt înainte

Iată, în cele ce urmează, încercarea de-a istorisi o carte de filozofie, *Fenomenologia spiritului* de Hegel, ca și cum ar fi un basm. Să ne ierte preoții filozofiei, specialiștii aceia care știu totul despre Hegel, că am întreprins să dezvăluim ceva din secretul acestei cărți, punându-i gândurile în cuvinte obișnuite. Pentru ei, păstrăm o a doua versiune a interpretării, ce urmează verset cu verset cartea și deosebește limpede între ce este al lui Hegel și ce e doar fantezie a povestitorului. Aci am vorbit liber și cu sentimentul că repovestim cele 1001 nopți ale filozofiei.

Am căutat să povestim limpede gândul lui Hegel. Nu e întotdeauna limpede? Dar mergeți mai departe. Aci nu se întâmplă ca în științele acelea unde nu poți face al doilea pas decât dacă întâiul e sigur. Cu Hegel totul este ca în viață: poți trișa. N-ai înțeles bine, ai mers mai departe – și pe urmă înțelegi. Lucrul n-a avut sens, ai trecut la altceva, dar acesta ți-a lămurit primul lucru. Întregul e mai adevărat decât partea, mișcarea decât starea, adâncimea orizontului decât siguranța locului. Cititor al lui Hegel, învață necinstea, deprinde „viclenia rațiunii", după vorbele lui chiar; falsul e o față a adevăratului și ce pare sofistic poate fi logic. Acum nu o crezi, dar fii puțin necinstit, cum ești adesea cu viața. Ca și ea, Hegel îți cere o singură supunere, care te va readuce la rigoare: întoarcerea asupră-ți.

În ea însăși povestea e simplă. E povestea omului și a celor trei istorii în care e prins: istoria lui ca ins, ca membru al unei comunități, ca părtaș al unei culturi. Dacă primele trei capitole îți par străine și stranii – deși Hegel vrea să redea acolo perplexitățile omului de rând –, vei simți bine că este vorba de conștiința obișnuită, în capitolele ce urmează, unde, ieșit din mările calde ale vieții, se ridică spre afirmare omul de totdeauna. De aci încolo îl vei vedea umăr la umăr cu omul istoriei și vei urmări cu uimire cum, sub titlul de „conștiință de sine“ și „rațiune“, Hegel desfășoară omul antic, cel medieval, omul Renașterii și cel din preajma sa, odată cu mișcările lăuntrice ale omului în genere. Iar după ce vei ieși din galeria portretelor *tale* în istorie, Hegel te va readuce în istorie, acum în cea mare a *popoarelor*, odată cu „spiritul“, spre a te trimite până la libertatea, teroarea și ipocrizia ceasului tău, care într-altă versiune erau și în ceasul său. Pentru o ultimă dată se va cufunda apoi mai adânc în istorie, sub semnul *culturilor* și religiilor, de unde vei ieși în fine ca un răspuns viu la întrebarea: ce este omul, Doamne, ca să te gândești la el? Atunci vei fi gata să te întrebi, cu Hegel și toată cultura noastră: ce este Domnul, omule, ca să te gândești la el?

Aceasta este povestea pe care-o veți citi – sau poate nu o veți citi, uitând o dată mai mult cine sunteți.

# PARTEA ÎNTÂI
# Conștiința

## Capitolul I
## POVESTEA SENZAȚIEI

A fost odată un om ca toți oamenii, unul tânăr, care simțea din plin, gândea nu mai mult decât trebuie, ca toți tinerii, și se bucura de viață. Mai ales simțirea sa îi trezea satisfacții, căci vedea cum prin ea poate cunoaște de-a dreptul lumea, în lung și în lat, în toată bogăția și adevărul ei. De aceea și avea multă încredere în simțirea sa.

Într-o zi i s-a întâmplat – nu un lucru extraordinar, departe de asta, ci unul care se poate întâmpla oricui: să simtă vidul vieții. Vezi, stai așa și-ți spui cu voce tare numele: și el sună gol. Sau te uiți la colțul tău de lume și-l vezi cum este, o casă între case; ai putea sta într-o alta, ai vrea să stai și aici, și acolo, ești nicăieri și tu însuți ești nimeni. Nu e mare lucru în gândul acesta, firește, dar câteodată devine apăsător. Îți face spectrală lumea. Ce ți se poate întâmpla mai curios decât să vezi dintr-odată scheletul în oameni, cum spunea nu știu cine că vede în iubita sa? adică să nu vezi un om, ci să vezi un spectru, pe cineva? să nu vezi un lucru, să vezi ceva? Chiar atunci când ți se pare că ai o experiență mai plină, sau poate tocmai atunci, vidul vieții stă gata să-ți apară mai izbitor. (E ca în poemul acela al lui Rimbaud, surprinzător de potrivit intitulat „Sensation“, unde vezi la început expresia unei plinătăți – un tânăr, mergând fără

țintă, printre lanuri, *heureux comme avec une femme* – și te lași purtat ca de o senzație bună, pentru ca dintr-odată să-i simți vidul, jocul de spectre, cu tinerețe în general, cu nicăieri, cu feminitate în general, și să realizezi cum „cineva" este fericit alături de „ceva", în anonimatul vieții.) Oamenii trăiesc liniștiți și siguri, în bogăția aparentă a vieții lor. Câteodată ei văd că nu e bogăție. Dar ce vreți să facă?

A fost odată un om ca toți oamenii, unul tânăr, care a făcut altceva: a pornit în urmărirea vidului vieții… Nu știa bine unde avea să ajungă, peste câte mări și țări avea să călătorească, prin câte stări și întruchipări avea să treacă. Noi, cei care povestim, știm toate acestea, dar nu putem nici noi spune lucrurile decât cum s-au desfășurat.

Când a resimțit vidul, tânărul nu s-a speriat prea tare, căci era un om întreg la minte. S-a gândit că-și dă prea multă importanță lui și impresiilor lui; că în fond *lucrurile* importă, nu el, și că, spre a reintra în ordine, n-avea decât să se întoarcă spre lucruri, spre ceea ce există aci și acum. Va fi știind și lumea ceva de când tot spune vorba aceasta: *hic et nunc*. S-a aplecat atunci asupra senzației pe care o avea acum și a văzut că era bună și plină. Undeva pe o pagină a sufletului a notat: acum e noapte și am o senzație bună.

A doua zi, când a regăsit însemnarea, nu mai era noapte, firește, dar exista și acum ceva, el spunea mai departe „acum", iar acest acum aluneca peste viața sa, păstrându-se intact și păstrând totodată ceva din clipele trecute. Cum asta? Să fie „acum" o simplă vorbă generală, ca tot ce e vorbire? Dar atunci însemna că vorbirea e mai adevărată și mai tare; că senzațiile poartă în ele generalitatea pe care o exprimă vorbirea. Și la fel aluneca „aci" peste lucruri, peste arbori și case, văi și dealuri. Te miști și spui despre toate, rând pe rând, că sunt „aci". Acum și aci devin un fel de salut pe care-l faci

lucrurilor, în trecerea ta prin lume, sau în trecerea lumii prin fața ta. Iar lucrurile trec și salutul rămâne.

Ajuns aci, tânărul înțelegea că nu începuse bine. Sfârșise prea ușor cu sine în favoarea lucrurilor. În definitiv „acum“ și „aci“, ca și afirmația de „asta“, sunt ale cuiva. O *persoană* e cea care spune că acum e ziuă, că pomul e aci sau că lucrul acesta este acesta. Certitudinea sensibilă privește deci un eu. – Dar care eu? Cel care vede un pom sau cel care vede o casă? Pe amândoi. Adică pe nici unul. Adică pe toți. Când spun „acest lucru de aci“ îl pot spune despre toate, după cum când spun „acest eu individual“ îl pot spune despre oricine. Și nu numai când spun, ci când *simt* așa, că am ceva individual în față, am de fapt o generalitate.

Aceasta îl supăra în fond pe tânăr: că lucrurile nu erau ele însele, ci orice altceva. Lucrurile astea, pe care le simți atât de viu, sunt un caz particular, un de exemplu; și tu ești un caz particular, un de exemplu (cel ce stă aci, de exemplu; cel care spune și simte asta). Vrei ceva anumit și crezi că senzația ți-l dă, dar te trezești că ea îți aduce o lume întreagă, o generalitate. Fără să ții listă, ca Don Juan, simți de la început că experiența ta nu e decât una din 1003. Și tu ești unul din 1003.

Iarăși luase prost lucrurile, așadar. Nu putea spune chiar că sentimentul acesta de vid era al unui „gol“. *Ceva* era în viața sa; dar era doar ceva, după cum el era doar cineva. Ciudățenia ce i se întâmpla era că el, om al senzațiilor, risca să vorbească de deșertăciune și să plutească în asemenea abstracțiuni. – Dar asta s-o spună și s-o simtă cine vrea, el avea certitudinea sa sensibilă. Iar dacă o avea, însemna că putea să dea socoteală de ea. N-avea rost, probabil, să pună toată greutatea nici pe lucruri, nici pe persoane, de vreme ce și unele și altele sunt repetabile și devin fantomatice; așa

cum n-are rost, când faci un drum, să numeri pașii, căci drumul ca întreg, senzația mersului contează. Se hotărî deci să se întoarcă la certitudinea sa sensibilă și s-o privească așa cum era, *ca un întreg*.

Ce îi dăduse sentimentul de vid era faptul că este cu adevărat ceva fantomatic în felul cum trec pe dinaintea noastră ceasurile și locurile, stările și lucrurile. Nu le poți reține pe ele, dar reții savoarea lor, prezența. Iar prezența e o statornică *absență*, căci e plină de toate absențele, de tot ce ți-a fost prezent altădată și te-a învățat să guști prezența; plină până și de absența lucrului ce ți-e prezent o clipă încă! E și acesta un fel de-a vedea lucrurile, mai mult prin *nu* decât prin da. Dar nu poate fi și felul senzației, care tocmai asta spune: da peste tot, da la orice și de-a dreptul. Și ce adânc te cufunzi cu câte o senzație, ce învăluitoare e certitudinea ei. E de ajuns să-ți arăți și să arăți altora certitudinea aceasta, ca să nu te mai îndoiești de pozitivul ei. – Sau ca să te îndoiești? Căci iată, de îndată ce-ți vădești certitudinea, negativul reapare. Îți arăți casa și spui celuilalt, sau îți spui singur: *nu* e casa din dreapta, unde ai privit întâi, nici cea din fund, ci aceea de acolo. Ai spus doi de nu ca să spui un da. Sau să presupunem că ai o certitudine sensibilă *acum*, că trăiești acum o clipă bună. În momentul chiar în care vrei să arăți cum e acum, acest acum a și trecut; dar acum *negi* prezentul ca să te întorci la trecut și pe urmă cu trecut cu tot te întorci la prezent.

Spusese mai sus că prezența e plină de absențe; dar asta sună paradoxal și puțin ridicol. Nu: orice prezență e plină de *refuzuri*, orice senzație și certitudine sensibilă e un fel de „lăsați-mă în pace voi, alte senzații și solicitări, o vreau doar pe aceasta, mi se impune, dintre voi toate, aceasta". Refuzi în dreapta, refuzi în stânga și ai obținut. Ceea ce obții cu senzația ta este plin de refuzuri, într-atât de încărcat de ele, când

stai puțin să te gândești, încât lucrurile încep să nu mai fie ce sunt, ca o statuie care-ți redevine piatră dacă nu-i mai vezi frumusețea, sau ca o iubită părăsită ce redevine o ființă umană ca și celelalte. Oamenii fac neîncetat experiența asta, dar o uită. Ei nu-și analizează senzațiile, cum s-a apucat s-o facă tânărul acesta ca toți oamenii. Și o clipă ar fi fost și el pe punctul să revină la înțelepciunea comună și la viața practică, dacă nu i-ar fi venit în minte lucrul acesta extraordinar, că în viața practică însăși el nu face altceva decât să refuze lumea reală și să trăiască printre „entități".

Ce facem când mâncăm ori bem și de ce misterele acelea antice de la Eleusis vorbeau de taina mâncatului și băutului? Refuzăm lucrurile drept ce sunt și le tratăm ca generalități. Anticii mâncau pe Ceres și beau pe Bacchus; pentru noi, roadele sunt generalități încă. Un măr nu ți-e un măr, ci o substanță hrănitoare. Noi nu *credem* în lucrurile lumii acesteia, de vreme ce le nimicim și le consumăm. Spui că ele îți sunt adevărate, dar te dezminți și le dezminți la fiecare pas. Și la fel le dezminte, fără s-o știe, animalul, consumându-le; la fel le dezminte statornic și solemn firea. Totul vine să respingă siguranța noastră în realitatea lucrurilor individuale și să lase în locul lor cenușa generalității. Nimic nu este ce este, toate sunt fantomatice, spectrale. Ce pustiu vine să se întindă, din inima omului, peste mult răbdătoarea lume?

## Capitolul II
## POVESTEA PERCEPȚIEI

Hotărât, omul acesta tânăr nu începuse bine cu senzația. În definitiv, tocmai senzația era cea care îi trezise sentimentul de vid; nu avea deci rost să încerce a umple vidul

tot cu senzații. Senzațiile sunt stări de suflet, iar stările alunecă ușor spre generalitate (ca la adolescentul lui Rimbaud). Poate că senzațiile exprimă simpla adolescență a sufletului, ceasul când, ca în orice adolescență, nimic nu te fixează, când ești disponibil pentru orice și când lucrurile nu sunt pentru tine lucruri, ci visuri. Dar să n-avem în noi decât senzațiile acestea simplificatoare?

Putem aluneca peste lume, ea nu e pustie. Celui ce pornise în urmărirea vidului, lucrurile veneau să i-l umple la loc; și atunci nu senzațiile, care-l duceau la simple stări de suflet, ci *percepții* îi trebuiau, acele percepții care îi dădeau lucruri determinate, precise. Tânărul înțelegea acum că e nevoie să se maturizeze și că maturizarea începe – cum îi spusese cineva – prin „supunerea la obiect", prin perceperea lucrului. Simțea cum iese din nălucirile primei tinereți, și din nou lucrurile îi apăreau ca mai importante decât el, dar de astă dată lucrurile privite la rece, lucrurile înseși, nu beția lor senzorială. De aceea se hotărî să plece în lume, către lucruri.

Ați observat că nu știm întotdeauna bine ce trebuie să numim un lucru? Piatra asta, zicem că e un lucru. Dar bolovanul de granit? E tot un lucru. Dar stânca de granit? E un lucru. Dar firul de nisip din granit? Ar fi și el un lucru. Dar grămada de nisip din fire de granit? Lucru încă. – Ei, dar așa nu merge. Trebuia pusă puțină ordine aci, și din fericire ordinea există deja: căci numim de obicei „lucruri" pe cele cu ajutorul cărora facem o lucrare, cele la îndemâna noastră: piatra, bolovanul, nu însă și firul de nisip, nu și stânca. Lucrurile sunt lucruri la scara omului.

Dar atunci înseamnă că lucrul e o unitate practică și nu una de cunoaștere; iar cu astfel de lucruri te poți afla în treabă, ca toți oamenii, dar e o întrebare dacă poți umple vidul vieții. Așa se întâmpla că tânărul acesta, care pornise

să se maturizeze prin experiență și recurs la lucruri, întâmpina oarecare greutăți în a ști ce caută și mai ales ce găsește. Cu lucrurile faci ca și cu oamenii: nu vezi în ele destul sau, dimpotrivă, pui în ele și de la tine.

Și iată atunci cum arătară „lucrurile“ când tânărul, care voia să se maturizeze plecând în lume, ajunse în mijlocul lor. (Era ca și cum și-ar fi trimis impresiile de călătorie.) *Întâi* i se păru că fiecare lucru e o diversitate. Munții pe care-i văzu și apele, orașele, oamenii, fiecare în parte avea în el trăsături și caractere de tot felul, pe care i le dădeau senzațiile de tot felul ce le încerca asupră-le. Aceasta și numim percepție: o înmănunchere de senzații felurite, pe care nu le ai, firește, prezente toate, dar care nici nu se pierd cu totul, ci se păstrează într-un fel, dându-ți bogăția lucrului sau a locului. Un lucru e bogat de tot ce simțim și nu mai simțim în el. Atunci înseamnă că lucrul e un fel de mediu indiferent pentru un grup de proprietăți, cum e sarea, să zicem, mediul în care stau laolaltă culoarea albă, duritatea, cu forma colțuroasă, cu o anumită greutate și un anumit gust; sau cum ți-e la câte un om totalizarea unor anumite însușiri, gesturi și amintiri. Întâia experiență pe care deci o faci, despre lucruri ca și despre oameni, este a diversității lor lăuntrice.

*Apoi*, când se adânci în viața lucrurilor ca și a oamenilor, văzu că nici unele, nici altele nu sunt o simplă diversitate, simple pachete de proprietăți. Când zici „lucru“ spui și o unitate, ceva care se deosebește de altele. Sarea e sare, nu e piatră, și granitul e granit, nu calcar; sau colțul acesta de lume, orașul acesta, are ceva specific în el. Lucrul e o unitate cu mai multe proprietăți, firește, dar o unitate sigură de ea și stabilă, nu un simplu mediu indiferent. A doua experiență era deci că lucrul nu e atât o diversitate, cât o unitate.

Vine însă un *al treilea ceas*, când te întrebi: dacă lucrul e o unitate atât de stabilă, cum de iese la iveală diversitatea lui de însușiri și nu unitatea, când îl privești? Și-ți spui: probabil că eu, conștiința care-l percep, sunt locul diversității; căci deși spun că percepția e una, ea de fapt se reduce la senzații diverse – de alb, densitate, greutate în cazul sării, sau de patină a vremii, bun-gust și echilibru armonios la câte un oraș.

Te-ai învârtit astfel în cerc: ai trecut de la senzație la percepție și acum în percepție revii la senzații! Numai că acum nu e senzația aceea naivă, care socotește că prinde lucrul însuși. E o senzație despre care știi că dă doar *un aspect* din lucru, după cum știi că varietatea de aspecte e în tine, nu în lucruri. Acum conștiința e o diversitate.

Și te oprești aci? Nu, căci diversitatea aceea de însușiri, pe care ești dispus s-o iei asupra ta, e totuși a lucrurilor, fiind bine determinată în lucruri chiar: albul e alb, nu e negru, proprietatea asta e proprietatea asta, nu alta. În lucrurile lumii există totuși proprietăți distincte, care ne apar așa, prezente în câte ceva dat, cum era și granitul în blocul stâncii, în bolovan, în piatră ori în firul de nisip – adică apar în câte un mediu învăluitor. Conștiința vine și numește asta un lucru. Conștiința noastră dă deci unitatea. La început ea dădea diversitatea, acum dă unitatea.

Toată această experiență contradictorie o înfruntă cel care, ca tânărul, pornește să se maturizeze prin lucruri. Cine e unu? Cine e divers? Atât lucrul îi apărea când divers, când unu, cât și conștiința sa. Începea să se încurce, dar nu mai avea cum să se întoarcă din drum. În vidul pe care-l resimțise pusese lucrurile, iar acum nu știa ce să vadă ori ce să pună în lucruri. Sau poate punea prea mult? Poate că diversitatea dinăuntrul lucrului nu e esențială în lucruri, își spune el, cum

nici unitatea lucrului nu este. Lucrurile toate se confundă și se cufundă – în ce? În vidul pe care trebuia să-l umple.

Omul cel tânăr, care pornise în urmărirea vidului, îl regăsea intact. Cu senzațiile sale de adolescent dăduse peste abstracțiuni; acum, cu percepția sa și supunerea la obiect, dădea peste alte abstracțiuni. Povestea senzației ca și a percepției sfârșeau într-o infidelitate față de realitatea concretă, pe care o invocase, fie ca starea sa, fie ca lucru. Plecat în lume ca să vadă lucruri, locuri și oameni, tânărul regăsea spectre și năluciri. Se simțea în nori – și poate că odată cu el tot ce e bun-simț pe lume se dovedește a fi în nori, când pretinde tocmai a fi pe pământ. Câte subtilități și câte sofisme nu invocă bunul-simț, ca să facă pe cineva să creadă că lucrul care e aci nu e cel de dincolo. (Bunul-simț singur, de altfel, ajunge cu empirismul la scepticism.) Și în fond tocmai asta e problema: cum se face că ceea ce este aci e și dincolo? că pomul acesta e pomul acesta, și totuși cel de pretutindeni? că orașul acesta e ceva specific, și totuși expresia unei lumi, a unei civilizații?

Dar acesta e „gândul", noțiunea, ideea! își spune tânărul, ce începea efectiv să se maturizeze. Nu senzația cu stările ei, nu percepția cu lucrurile ei pot face pe om să înțeleagă că un lucru e în același timp particular și general. Senzația și percepția te mută de la concret la abstract, fără să-ți poată da unitatea lor, și te fac să dai vina când pe lucruri, când pe tine.

Dar vina era că nu gândea. Trebuia să gândească. Din regatul senzației, unde se trezise la viață, trecuse în regatul percepției, adică plecase, ca atâția alții, spre „școala cea mare a lumii". Acum se simțea trimis spre școală pur și simplu. Mai e și ceva de învățat, nu numai de văzut și perceput cu simțurile, omule tânăr.

## Capitolul III
## POVESTEA INTELECTULUI

Așa trecem poate, cu toții, de la stări la lucruri și apoi la gânduri. Și este pentru orice om, mai ales pentru cel tânăr, un ceas curios în viață, acela când începe să gândească. E ceasul mirării. Ai resimțit câte ceva și ai crezut că ești sigur de senzațiile tale; ai văzut câte ceva și ai crezut, la fel, că ești sigur de impresiile tale. Acum te miri, căci vezi dintr-odată, cu gândul, *cealaltă* față a lucrurilor. Niciodată nu vei uita cum te-a surprins, întâi, să vezi fața de *universalitate* din ele și să prinzi unitatea în diversitate, adică să gândești. Acolo unde au văzut *întâi* unitatea în diversitate, acolo rămân cei mai mulți oameni: dacă au văzut-o în natura vie, în plante și animale, devin poate naturaliști sau judecă lumea ca naturaliști; dacă o văd în forme și simboluri, matematizează; sau, dacă o văd în nebunia oamenilor, capătă perspectivă istorică. Doar omul practic ignoră că pune și el o unitate – persoana și interesele sale – în diversitatea vieții. Dar peste tot e o aceeași reducere a câte unui divers la unitate, reducere care, dacă e conștientă, înseamnă *a gândi*.

În fața vidului regăsit, omul cel tânăr de aci gândea. Nu gândea însă într-un plan ori altul, ci gândea pentru întregul vieții sale, primejduită o clipă. Și să vedeți ce lucruri curioase i-au apărut când a început să gândească, și felul cum gândul însuși avea să-l arunce în aventura cea mare a vieții.

În golul acela el trebuia să pună ceva: dincolo de senzații și de lucruri pure și simple, el încerca să vadă fondul mai general și adânc al lucrurilor, substratul lor real, așa cum îi apar intelectului lucrurile. Ce sunt lucrurile în ele însele? Diversitatea lor, proprietățile acelea independente, se concentrează parcă într-o unitate, iar unitatea, ca un centru de

forță, se dispersează într-o diversitate. Cu fiecare obiect din realitate ai în față un fel de forță, o forță curioasă, care de pildă pune pe lume toți caii aceștia ce vedem, cu diversitatea din fiecare, și în același timp îi ține pe toți în unitatea speciei cal. Toate lucrurile lumii îți apar că au când tendința de a se diversifica și mai mult, când pe cea de a se strânge în unități – de parcă ar fi două forțe ce se solicită reciproc: una ce tinde să arate cât de mult rezistă forța-cal să se diversifice, alta ce vrea să arate cât de mult pot caii lumii să fie una.

Omul ce începea să gândească se opri o clipă: unde se petreceau lucrurile acestea, iarăși: în lumea din afară sau în capul său? I se păruse că în lumea din afară; acum avea impresia că mai degrabă în gândul său. Dar trebuia să le corespundă ceva în afară. Desigur, nu el cunoștea lucrurile până la capăt, dar trebuia să presupună ceva, un fond intim în lucruri, o lume ca și „suprasensibilă", ca să-și explice asta. *Unele* sunt lucrurile pe care le vedem, altele sunt lucrurile în sine, așa cum nu le cunoaștem. – În acest ceas el înțelegea cum anume se întâmplă atât de des că intelectul duce pe unii oameni la ideea existenței unei forțe tainice în lume; că exercițiul gol al inteligenței poate fi solidar cu mărturisirea de neștiință sau, alteori, cu ocultismele mai joase sau mai ridicate. Își reveni atunci, spunându-și că nu cunoaște fondul intim al lucrurilor pentru că, poate, nu e nimic de cunoscut.

Ce cunoștea el din lucruri îi ajungea. Toată problema era să reducă deosebirile dintre lucruri, sau dinăuntrul lucrurilor, la principiul lor de unitate. Dar ce altceva face „știința"? nu reduce ea tot timpul deosebirile – de pildă deosebirile dintre plantele acestea variate – la unități? nu caută ca legile lucrurilor și nu ține legea, în general, tocmai de expresia unei deosebiri ce s-a redus? Atunci era absurd să caute forțe oculte în lume și o ordine suprasensibilă, când știința venea

atât de frumos să-i arate că fondul intim al lucrurilor e legea lor și că orice lege este imaginea stabilă a fenomenelor instabile din lume.

În vidul vieții trebuia, așadar, să pună *legile*. – Învață ce e lumea, omule, și pe urmă ai să vezi că nu mai ai crize, cel puțin crize de cunoaștere. Supune-te la ce a acumulat, de atâtea secole, omenirea și maturizează-te odată cu ea. Pe urmă stăm de vorbă.

Așa făcu omul cel tânăr, adâncindu-se mult timp în studiul legilor. Câte legi și ce bucurie să găsească peste tot legi: legi ale materiei și ale vieții, legi ale cuvântului și ale faptei, legi peste tot, aproape un haos al legilor. Era momentul să caute o lege: iar în câte un plan, cum era cel al lumii fizicale, o afla: era de pildă legea după care și căderea corpurilor, și mișcarea astrelor, cu legile lor particulare, țin de o expresie unică, atracția universală a lui Newton.

Dar ce exprimă faptul că toate se atrag? Ce exprimă o asemenea lege unică? Exprimă doar legitatea în genere. Omul ar fi voit o lege unică din care să le poată scoate pe toate celelalte, determinate cum sunt. I se dă însă o lege care nu deschide către legi, ci doar le învăluie. Legile științei așa sunt: unificări tot mai vaste și abstracte, care nu mai intră în inima lucrurilor. Vreți să unific deosebirile? pare a spune știința. Iată, le unific. Și o face atât de bine, încât până la urmă nu mai există nici un fel de deosebiri. E ca o forță unică îndărătul lucrurilor – materie, energie, atracție universală – totul fiind una *în fond*.

Dar poate că asta și este explicația științifică, își spune omul tânăr. Noi vedem deosebiri, dar ele nu sunt în fond deosebiri. Vedem unele lucruri într-un fel, dar ele sunt în fond altceva. „Nu știam că asta e asta“, e formula oricărei explicații științifice. Nu știam că apa e hidrogen și oxigen,

nu știam că animalul acesta și cu celălalt fac parte din aceeași clasă. Și așa fiind, „explicația“ dă socoteală mai mult de mișcarea ce se petrece în capul nostru decât de mișcarea din lucruri. *Oamenii* sunt cei care nu știu cum sunt lucrurile, în fond. Le explică și atunci se împacă. Nu spusesem despre lucruri că de fapt sunt legi calme, legi stabile, în instabilitatea aparentă?

Și iarăși omul cel tânăr, ceva mai maturizat acum, se trezi readus de la lucruri la propria sa conștiință, cum i se întâmplase de câteva ori până acum. Iarăși trebuia să facă dreptate lumii și să înțeleagă că mișcarea nu putea fi doar în mintea sa, ci era și în lucruri; că legea intimă a lucrurilor nu poate fi stabilitatea, ci, dimpotrivă, instabilitatea, ca și deosebirea la nesfârșit, o infinitate ce, întocmai sângelui, circulă în întreg universul și pune pe lume totul. În *lucruri*, nu doar în mintea sa, legea lui „nu“ e mai tare decât legea lui „da“, contradicția decât identitatea și infinitatea deosebirii decât cea a indistincției. Viață, asta trebuia să vadă peste tot.

Infinitatea aceasta îl întâmpinase de la început, de fapt. Sentimentul de vid al vieții, ce oare i-l dădea decât infinitatea cazurilor ce se repetau, nedeterminarea lucrurilor, ființa lor goală? Dar intelectul venise să încercuiască infinitatea și s-o vadă drept *intimitate* a lucrurilor. Ai sentimentul, când gândești lumea, că există un sâmbure de posibilități infinite peste tot, și lumea îți apare ca un joc de forțe în continuă expansiune și contracțiune, un joc pe care explicația științifică vine să-l pună în lumină. Cu explicația însă trebuie să tinzi să te așezi în inima lucrului, să vezi cum arată el, nu din afară, ci dinăuntru; cum își arată sieși, cum sunt lucrurile *dacă ar avea conștiință de sine*. Căci doar conștiința de sine suportă intimitatea, doar „eu“ sau ceva ca el poate fi orice, fără a înceta totuși să fie eu.

Și atunci, tânărul înțelese lucrul acesta, pe care nici un om de știință nu-l acceptă la prima vedere și care totuși e de un tulburător adevăr: că prin intelect noi căutăm să cunoaștem lucrurile *după modelul conștiinței de sine*, adică dinăuntru; că descriind lumea descriem cum este, de fapt, conștiința de sine sub chipul lucrurilor. În ele vedem povestea conștiinței de sine ca forță, ca lege și apoi ca infinitate intimă ce se desface în afară. Nu e întreaga noastră știință o mitologie a intelectului, în care căutăm demiurgul suprem, materia sau substanța aceea ultimă care să poată spune: eu sunt tot ce este? eu sunt eu peste tot? De aceea ne și place atât de mult explicația științifică: e ca un dialog cu noi înșine sau cu ceva de ordinul nostru.

Întocmai tânărului egiptean antic care, trecând toate treptele inițierii, ridica ultimul văl și se vedea îndărătul lui pe sine, omul cel tânăr, care pornise în urmărirea vidului vieții, vedea peste tot ceva de ordinul său; se vedea *pe sine*, odată cu viața infinită cu tot. Nu senzațiile, nu lucrurile, nu legile intelectului pot umple vidul vieții. Vidul vieții îl umple doar Viața.

PARTEA A DOUA

# Conștiința de sine

## Capitolul IV
## EU ȘI LUMEA. MĂRILE CALDE ALE VIEȚII

Cititorul care a urmărit până aci povestea omului ca toți oamenii a văzut că nu i se întâmplase nimic deosebit, decât că, prin experiență și gândire, se maturiza pas cu pas. Acum însă va afla că i se întâmplă ceva cu totul neașteptat: că se cufundă în Viață. De unde adevărul îi fusese ceva străin și rece, acum adevărul era cu el cu tot. Și de unde se înălța în sfere tot mai abstracte, cu cunoașterea, se văzu dintr-odată pătruns de ceva cald și apropiat, ca sângele. Își revenea, ca dintr-un peisaj de planetă moartă – peisajul acela vast și stins în care trăiesc aproape toți oamenii – și i se părea că se naște, odată cu lumea, în mările calde ale vieții. În același timp presimțea născându-se istoria; căci de la conștiința de sine, poate, începe istoria, iar ce avea să i se întâmple lui, de acum înainte, se întâmplase cu adevărat în lume.

Închipuiți-vă un om care ar uita dintr-odată cine este, unde este și ar aluneca până la fund *în amintirea umanității*. Așa era omul acesta ca toți oamenii care, pornit să înțeleagă vidul vieții, întâlnea Viața – și odată cu ea începuturile. Refăcea etapele umanității ca în vis. Dar nu era chiar un vis, adăugăm noi cei care îi istorisim povestea, căci în prezentul său trăit, chiar, câte o atitudine de viață, a sa ori a altora, avea să corespundă fiecărei etape prin care trecea de acum înainte.

Acum se simțea una cu Viața, așa cum un prunc se simte una cu maica lui. Certitudinea sa de sine era *cu* adevărul vieții. Atât de adânc se prăbușise în viață, încât regăsea ceva din intimitatea originară, din Erosul acela despre care cei vechi spuneau că stă la începutul lucrurilor, ca o zeitate mai veche decât toți zeii.

Înlănțuit cu Viața și cufundat în fluiditatea ei, participa la durata ei, la timpul acela pur în care, ca într-un mediu general, capătă consistență și apoi se destramă toate lucrurile lumii. În mările calde ale vieții și timpului ne ivim și pierim cu toții. Și totuși viețuitorul se simte independent, căci el apare ca o altă unitate în unitatea vieții și a timpului. Individualitatea vie se cufundă în viață, dar viața se închează în cea dintâi. Iar individualitatea are independență și aduce discontinuitate, în plină dependență de continuitatea vieții.

Omul se *desprindea* așadar, ca orice ființă individuală, din mările vieții, în care totuși nu înceta să fie prins tot timpul. Se ridica acum împotriva substanței generale, care e viața, și începea s-o consume, s-o desființeze, hrănindu-se din ea și tăgăduindu-și astfel substanța proprie. Viața pune pe lume insul, iar insul organic distruge cât poate din substanța vieții. Ca să se afirme pe el? Nu, până la urmă ca să afirme *tot viața*, reintrând în continuitatea ei și punând pe lume, prin procreație, o altă individualitate vie. Acesta e ciclul vieții, unul care se reface statornic și prin care insul în același timp dezminte viața și îi face dreptate. Iar la fel, viața îl dezminte pe el și îi face dreptate. În acest sens, nu vei mai putea spune că sunt *două* laturi distincte pe lume, seria întruchipărilor individuale de o parte, și procesul de viață pur de alta. Întruchipările individuale nu apar *în* viață, ci sunt viața însăși, viața solidară cu făpturile ei individuale, viața sub chipul genurilor mari, precum genul vegetal și

animal. Iar omul însuși nu e, în primul său ceas, decât gen, exemplar generic.

Cât de jos își reîncepea cariera omul ca toți oamenii! Se regăsea acum în umanitatea elementară și în ceasul omului primitiv. Să fie om? să fie încă în animalitate? Simțea că reîncepe să fie om, de vreme ce se trezea o conștiință de sine în el. Dar, ca și la animal, singura sa afirmare era, în acest ceas, *dorința*, ca mișcare intimă a celor vii, adică deopotrivă foame și eros; năzuința de a-și asimila lucrul, nimicindu-l și consumându-l, sau cea de a te identifica lui, îmbrățișându-l. Numai prin dorință – și nu există oricând oameni doar ai dorinței? – el se adeverea acum, desființând și însușindu-și în dreapta și stânga lucrurile. Căci lucrurile îi păreau, în acel ceas, a nu avea existență independentă.

El însă, cel care le desființa, avea? Așa credea o clipă, și apoi vedea că atârna și el de ele: dorința i se refăcea, așa cum se reface foamea, și cu ea se refăceau și lucrurile. Nesațul dorinței o face să fie interminabilă; sau, dacă e sațietate în împlinirea ei, nu e și satisfacție adevărată, împăcare. Te saturi, dar nu te liniștești cu adevărat.

Căci ești om, și dacă în tine conștiința de sine reduce totul la dorință, dorința ta de om vrea mai mult decât lucruri sau existențe ce se lasă negate, desființate, pe care deci să le ai „la dispoziție“ chiar când sunt fructe la care nu ajungi sau animale pe care nu le poți vâna. Ai vrea ca dorința ta să poarte asupra unor existențe *care să dorească și ele*, să nege și ele; ba mai mult încă, să le obții, nu existența lor ca atare, ci dorința lor. Cu foamea, de pildă, nu dorești să fii tu însuți dorit. În schimb, cu deschiderea ta de om către alți oameni dorești să fii dorit.

Și abia acum simțea că redevine om cu adevărat. Dorea să fie dorit, adică dorința sa purta asupra altor dorințe, pe

care le voia întoarse asupra-i. Dorea să fie recunoscut de seamănul său. Dorea întâlnirea cu celălalt. Dragostea? Prietenia umană ori cosmică? Poate, fără să știe, încleștarea aceasta extremă, care e dușmănia.

Așa începe biografia adevărată, cea neștiută, a omului ca toți oamenii: cu dușmănia.

## Capitolul V
## EU ȘI CELĂLALT. STĂPÂNUL ȘI SCLAVUL

Ce extraordinară este, în pustiul mărilor și al întinderilor mute, ivirea făpturii conștiente! Și ce însuflețită e căutarea ei după o alta. Din ceasul acesta încep *să curgă* lucrurile. Dar nu e, poate, o etapă de început a umanității, ci e un ceas pe care-l regăsește aproape fiecare tinerețe plină. Căci fiecare ins se poate trezi singur, în lumea pustie, cu o conștiință de sine atât de naivă și de originară încât să se întrebe: mai este pe lume așa ceva ca mine? El se știe bine un om între oameni și totuși își vede ceva unic, ceva față de care restul nu „este". Sau dacă este, de ce nu îi răspunde?

Un om înfruntă alt om; o conștiință de sine caută pe o alta. Ce se petrece într-una se petrece în cealaltă, și pentru o clipă ele intră în cumpănă. Ai spune că ar putea rămâne așa, într-o recunoaștere mutuală – când echilibrul se rupe, sub presiunea *setei absolute de recunoaștere*, și cei doi intră în încleștarea cea mare a luptei, care nu se va curma decât în clipa când unul va fi cel recunoscut, altul cel care recunoaște și se supune.

În ceasul acesta exact, al primei lupte și al primei înrobiri, se naște *istoria*. Povestea unui om ca toți oamenii va deveni, de acum înainte, povestea nenumăratelor măști pe

care le va lua în istorie omul, iar omul nostru ca toți oamenii începe să aibă nume. Un singur nume? buletin de identitate? Nu, dacă identitatea omului vrea să fie și fixitatea lui. Identitatea aceasta stabilă e doar o inscripție prin care ne recunoaștem unii pe alții în cimitirul vieții; de identitatea mai adâncă a curgerii e vorba. Noi n-avem un singur nume, cum scrie pe buletine, iar când suntem oameni adevărați riscăm să le avem pe toate.

Iată deci omul nostru ca toți oamenii devenind un erou ca toți eroii, întocmai eroilor homerici, care nu știu decât de ei, chiar când fac oaste și luptă împreună. Nu era neapărat unul din eroii cei mari; mai degrabă un erou oarecare, unul ca Elpenor, care să poată deopotrivă reintra în anonimat, birui sau cădea în sclavie.

Trezit la conștiința puterii proprii, Elpenor înfrunta acum pe Elpenor. „Știi cine sunt eu?" părea fiecare să spună, sigur de sine. Căci pentru fiecare, ce este el era totul. Dar nici unul nu arătase încă *cine* este; și dacă fiecare era sigur pe sine, siguranța lor nu era și adevăr, căci nu fusese pusă la încercare. Atunci, ca să-și arate și să arate celuilalt cine este, fiecare dovedi că nu-i pasă de nimic. În fiecare, conștiința de sine era atât de detașată, el se simțea cineva atât de extraordinar, încât putea înfrunta totul. Nimic nu-l lega, nici măcar viața. Și cei doi intrară atunci în lupta pe viață și pe moarte, în sfânta ceartă, în sânul căreia fiecare ia asupră-și riscul și aruncă înaintea celuilalt primejdia.

Căzură amândoi, ca Eteocle și Polinice? căzu mort unul? Dar cadavrele *nu se recunosc*, și ei vroiau recunoaștere. Cel care biruia înțelese că viața, viața celuilalt chiar, îi era la fel de necesară ca propria sa conștiință de sine. Să-l lase deci în viață pe cel asupra căruia și-a pus călcâiul. Să-l subjuge, în loc să-l nimicească. Trebuia să fie cineva care să-i strige

lozincile și să-i preia truda. Certitudinea de sine, aceeași în fiecare, se scinda deci: de o parte era o conștiință de sine pură, triumfătoare asupra celuilalt ca și asupra spaimei de moarte, de alta era una ce doar recunoștea pe celălalt, o conștiință care se mulțumise cu viața brută. De o parte era Elpenor-stăpânul, de alta Elpenor-sclavul.

Care e chipul lăuntric al fiecăruia? Și în care din ei omul ca toți oamenii avea să fie trimis mai departe?

La început ai fi zis că *stăpânul* era cel care va purta mai departe omul. Căci stăpânul era acum recunoscut și adeverit. El rămânea singur, ca om, în fața lucrurilor, de vreme ce sclavul acesta, căruia îi păsase de viață, se împotmolise în lucruri și existența elementară. Iar stăpânul domina acum lucrurile pe care le dorea, prin intermediul sclavului, care muncea pentru el, în timp ce pe sclav îl domina prin lucrurile deasupra cărora acesta nu știuse să se ridice. Și câtă suveranitate nu avea asupra tuturor stăpânul, cât de sigur nu biruia el lucrurile, pe care sclavul singur stătea să le înfrunte în latura lor de independență, spre a le da apoi gata prelucrate stăpânului! Hotărât, el și nu sclavul acesta, aflat în robia sa și a lucrurilor, era omul; și de altfel sclavul însuși era cel care o mărturisea, cu fapta și vorba sa.

Așa părea să fie, și totuși nu era așa. Căci iată, cel care recunoștea pe stăpân era cineva pe care stăpânul nu-l recunoștea. Adevărul și confirmarea stăpânului, în loc să vină de la seamănul pe care-l căutase, veneau de la robi, de la suflete moarte. Dar cât de moarte, de vreme ce ele puteau adeveri și făptui? Trebuie să fie o putere de om și în neputința sclavului, iar conștiința de sine începea să se trezească și în el.

Cum se însuflețesc cei în cugetul cărora se trezește conștiința de sine, și cum se ofilesc și sting cei pe care îi părăsește

ea! Istoria toată, poate, nu este decât o lentă moarte a stăpânilor, prin pierderea conștiinței de sine. Căci ea pâlpâie tot mai slab în ei, după biruința din primul ceas. Învingătorii au nevoie de cei pe care i-au redus la simpla nevoie și *sunt* prin cei pe care au încercat să-i desființeze. Iar când în aceștia din urmă se trezește conștiința de sine, singura prin a cărei recunoaștere s-ar împăca stăpânii, ea nu-i mai recunoaște, căci este lene în ființa lor, și inerție, și tiranie. Așa se întâmplă statornic în istorie, ori de câte ori oamenii stăpânesc oamenii, și popoarele asupresc popoarele.

Atunci, dacă nu stăpânul era cel care să poarte omul mai departe, însemna că o făcea sclavul. Și într-adevăr, încet-încet, după ce în el se stinsese orice afirmare umană, el se regăsea. E drept că totul pentru el era stăpânul, dar acesta nu reprezenta totul și în sinea sa, parcă. Era întruparea *în afară* a altui stăpân, care-l înhățase mai adânc, stăpânul său cel mare, spaima de moarte. Frica și cutremurul ce le resimțise atunci îi zdruncinaseră toată ființa, smulgându-l din orice legătură a vieții și învățându-l să nu mai pună preț pe nimic altceva decât viața. Își amintea de vorba biblică: frica de Domnul face înțelepciunea, adică în cazul său, de sclav, regăsirea de sine.

Apoi venise *munca*. Prin muncă îți revii cu adevărat în fire, ieși din cutremur. E adevărat, muncești pentru dorința și desfătarea altuia, deci îți revine, ca sclav, relația secundară cu realul pe care-l prelucrezi. Lucrul ți-e independent. Dar pentru stăpân, care și-a rezervat desfătarea cu ce-i place, dispunerea și consumarea a orice, lucrul nu mai subzistă defel; e disparent, ca orice valoare de consumare, în timp ce relația ta cu lucrul e totuși una durabilă. Dorința de a folosi și a consuma lucrul sunt sugrumate în tine, dar tocmai de aceea munca ta e modelatoare. Tu negi lucrul,

nu desființându-l, ci înființându-l, modelându-l; într-un fel, te pui pe tine în lucru, te definești și contempli în el.

Iar acum, când ai modelat lucrul, *te-ai educat* și pe tine. Acum nu mai ți-e frică de lucruri, de fierul pe care l-ai făcut sabie. În fața lui ai tremurat și tot pentru partea de lucru din tine, pentru carnea ta ai tremurat. Acum ești cineva de dincolo de lucruri, o conștiință existând pentru sine, de vreme ce domini, lucrezi și hotărăști. La început „pentru el însuși" exista doar cel din afara ta, stăpânul. Apoi, cu frica, se trezea și în tine un ultim resort de afirmare, unul înfiorat. Acum, cu modelarea, afirmarea ta se accentuează într-atât încât pui pecetea ta peste lume. Munca urma să-ți fie un sens străin; iată că ți-a devenit sens propriu și te definește ca om, definește omul.

Așa s-a întâmplat că Elpenor-sclavul a luat întâietate asupra lui Elpenor-stăpânul. Dar trebuia ca el să treacă prin toate încercările acestea, frica în primul rând, ca să se întâmple așa. Fără disciplina muncii și a supunerii, frica rămânea goală; fără modelare, ea ar fi fost mută. Dar fără frică, sensul propriu al omului ar fi însemnat simplă încăpățânare de sine, adică o formă de libertate ce e sclavie încă. El n-ar fi devenit un adevărat om liber dacă nu se cutremura în adâncul ființei sale. Ar fi căpătat îndemânări și putere asupra câte unui sector al lucrurilor, dar nu asupra *lumii* lucrurilor, din afară ca și din el. Ar fi crezut în fier, în piatră, în animalitate, dar nu în om.

Iar sclavul reflectă o clipă la toate împrejurările care făcuseră ca omul viu să se tragă de partea sa, ca *el* și nu celălalt să fie omul; își înțelese libertatea și surâse lumii.

## Capitolul VI
## EU ȘI LIBERTĂȚILE MELE. STOICISM, SCEPTICISM ȘI SFÂȘIERE

Acum, că scăpase de întâlnirea aceea teribilă cu celălalt, cu seamănul său, cu sine, se simțea adâncit și stăpân pe el, ca și pe lucruri. Era liber, odată cu sclavii de la începutul istoriei, liber dacă nu în afară, cel puțin înăuntru; nespus mai liber și mai viu decât stăpânul, în orice caz, care se împotmolise în triumful lui și nu mai știa încotro să meargă.

Nici el, sclavul redevenit om, și acum om adevărat, nu mergea într-o direcție anumită, dar nici nu avea nevoie să meargă. Intimitatea sa cu lucrurile îl făcuse să chibzuiască asupra lor și a vieții, adică deopotrivă să se atașeze și detașeze de lucruri. Iar libertatea sa era de fapt libertatea de gândire, dacă vreți înțelepciunea de *homo faber*. („Gânditorul" lui Rodin nu e filozof, e om de faptă.) Noi, cei care povestim, știm că libertatea aceasta, de a ridica la gând totul și de a înnobila orice ne e dat să trăim, s-a numit în istorie stoicism și a luat forme doctrinare precise, în anumite momente. Acum însă nu era vorba de stoicismul de școală și de nici un fel de ideologie savantă, ci de atitudinea de viață a celor pe care experiența înfrângerii și a efortului a sfârșit prin a-i ridica asupra biruitorilor. Cât de vechi trebuie să fie ei! În plină istorie, ca și în câte un ceas al vieții insului, se trezește în oameni convingerea că numai gândul dă preț lucrurilor, nu dorința zănatică, o dorință ce te rătăcește în lume. Pe tron sau în lanțuri poți fi liber, dacă te ridici până la gândire. Un Esop e liber.

Când se gândea la chipul pe care îl va fi luat după prima sa experiență, omul avea sentimentul că din Elpenor, un erou sau un sclav oarecare, devenise un Esop oarecare, nu

neapărat cel înzestrat cu darul de a pune în lumină toate strâmbătățile lumii, dar având ceva din atitudinea lui de viață și din libertatea de a gândi și spune orice. Firește că oamenii din jurul său lucrau, sperau, se luptau și zideau. Totuși apele vii ale istoriei erau în el, căci el încorpora ideologia sclavilor care biruiseră. Să vedem atunci ce i se întâmpla astfel.

I se întâmpla că recădea peste vidul vieții! La prima sa experiență pe scară istorică, omul este exact în poziția omului de totdeauna care începe să se ridice la conștiință cu senzația. Ciudat, nu? Sclavul de acum însă, ca și cel din istorie, bineînțeles că n-o știa. Ce simțea el era doar vidul. Cu detașarea sa stoică de lume, el trăia o viață mai mult în gând, cu un conținut indiferent, neangajat firesc cu nimic, liber ca muncitorul acela fără cer și fără patrie. Ce e bun? ce e adevărat? ce să facă și ce să nu facă? El n-o știa bine. Stoicismul de totdeauna – cu atât mai mult acesta manifestat naiv, la început – a putut să învețe pe oameni să îndure, adică să fie liberi interior până ce se liberează în fapt; dar odată liber, problema e să făptuiești, iar omul de aci nu se gândise și *ce conținut* să dea libertății sale, cum nu se gândesc în general cei ce se zbat pentru libertatea elementară. Și așa cum era, liber și lucid, el putea spune lucruri înălțătoare despre om, putea să-și dea și să dea altora iluzia unui ideal, dar simțea că, în fond, aduce cu el plictisul. Se plictisea, cu gândul său gol și virtutea sa goală. Iar o societate făcută după chipul lăuntric al sclavilor acestora muncitori și liberați ar fi probabil plictisul însuși. Esop e plicticos, în fond. Trăncănește.

Și atunci, așa cum, întâlnind vidul vieții cu senzația, omul ieșea în larg spre percepție, cel de aci cu vidul său porni și el în larg, spre a-și exercita efectiv libertatea. Resimțea o

bucurie aproape copilărească de a lua în cercetare orice, de a pune în discuție orice și de a se îndoi de toate. Căci în ceasul dintâi, când ele nu s-au maturizat, libertatea și gândirea sunt încă un fel de joc pentru om. Există un scepticism târziu, pe bază de oboseală, dar trebuie să fie și unul pe bază de exuberanță și tinerețe. Și într-adevăr, așa era bucuria sofiștilor timpurii, în mijlocul cărora se regăsea, ca un Eutydem oarecare, omul nostru ca toți oamenii. El, fostul sclav, privea acum ca sofist pe sclav în poziția stăpânului (stăpân pe propria viață lăuntrică), întorcea pe dos toate lucrurile – așa cum percepția întorcea realul pe toate fețele – și sfârșea prin a arăta că toate nu sunt decât o iluzie a gândului, că fiecare lucru e și contrariul lui și că până și propriul său gând, care vrea să pună ordine în lucruri, poate fi privit ca un principiu de dezordine. Contrazicea și se contrazicea, pentru plăcerea de a-și vădi libertatea și tăria de gândire. Ce bucurie să știi că ai în gândire un principiu de disoluție a tuturor lucrurilor!

Din beția aceasta se trezi sfâșiat lăuntric. Simțea în el și suveranitate, și sclavie, găsea și ceva esențial în conștiința sa, căci era în stare să domine toate, și ceva inesențial, căci rătăcea, cu gândul, printre lucruri ce în fond n-aveau realitate pentru el. Dar ce avea realitate și stabilitate? După cum în haosul adus de senzație și percepție intelectul nostru venea, până la urmă, să pună ordine, cu riscul de a trebui să conceapă un substrat intim lucrurilor, uneori chiar un suprasensibil, așa sofistul acesta, trezit la conștiința sfâșierii sale, începea să aibă zvonul unei rânduieli nepieritoare – poate zeii, poate destinul acela de care afla ori de câte ori asista la o tragedie. Căci dacă el fusese un erou homeric oarecare, apoi un sclav oarecare, apoi un sofist oarecare, acum se simțea un simplu spectator de tragedie. Sau altfel spus, pentru

etapele de viață ale omului istoric: după întâia experiență de viață, a întâlnirii cu celălalt, omul făcea ca sclav experiența morală a stoicismului, trecea ca sofist prin experiența de cunoaștere a scepticismului și ajungea, ca om din veacul tragediei, la experiența religioasă. Omul istoric curgea.

Noi, cei care povestim, știm că experiențele acestea dintâi nu-l duceau la religia adevărată, care e a comunităților, ci doar la religiozitate ca atitudine a insului. Și mai știm că o asemenea religiozitate, în care legătura dintre stăpân și sclav va supraviețui, putea fi deopotrivă cea iudaică, după cum putea avea trăsături din cea creștină de mai târziu. Dar omul ca toți oamenii, devenit spectator ca toți spectatorii, își trăia experiența fără explicații.

În inima sa era sfâșierea dintre uman și divin, sau mai bine, dintre sclavia umană și suveranitatea destinului. Cele două planuri se întrepătrundeau în el, dar neschimbătorul lua câte o întrupare, ca în zei și în decretele destinului. Iar tocmai în întruparea lor, asemenea omului, el simțea mai din plin depărtarea de ei. În ce fel să se apropie de divin?

Întâi divinul îi apărea drept Celălalt. Străin de sine, omul nu se simțea însă străin de divin și-i căuta cu evlavie prezența, îl presimțea și simțea, de parcă ar fi vrut să-l cuprindă nu numai cu inima, ci și cu simțurile sale. Dar ce putea găsi în lume decât urmele divinului sau mormântul? Dionysos sau zeul Pan, mitul lui Adonis sau orfismul, atâtea legende veneau să vorbească omului din veacul tragediei despre moartea divinului. Nu putea găsi în afară decât întreaga lume ca mormânt al divinului, sau – întocmai cruciaților de mai târziu – piatra de mormânt undeva pe lume. Trebuia deci să renunțe la chipul de realitate al divinului, dacă vroia să-l găsească cu adevărat.

Se întorcea atunci, într-o a doua pornire spre divin, către sine, și se găsea nefericit și părăsit, în mijlocul lucrurilor. Acum însă ele încetau să-i pară fără consistență și bune doar de consumat și prelucrat. Le privea cu un plus de pietate, căci era o parte de sfințenie și în ele. Pâinea e Ceres, și vinul e Bacchus, așa cum lumea în care se întrupa divinul era transfigurată. Dacă tu, om, continui să consumi ori transformi lucrurile e pentru că divinul îți cedează ceva din real; și tot divinul ți-a dat și facultatea de a folosi realul. Ca și realul, sunteți resorbiți în Altceva, și de aceea omul poate găsi în sânul realului o cale de unificare cu lumea. Este *cultul*, în care anticul credea atât de mult și prin care renunța la o parte din satisfacția sa, spre a aduce jertfă puterii divine și a da celui ce i-a dat. Omul ca toți oamenii începea să aducă jertfe.

Cine dă mai mult în cult: omul, ori zeul? Omul se păstrează totuși, chiar dacă renunță la o satisfacție ori dacă își supune voința. Atunci, într-o a treia pornire către divin, anticul – spectatorul acesta de rând, ajuns acum în templu – simțea că trebuie să-i jertfească ceva mai adânc, ființa proprie, cum simte orice om religios; căci ea, cu puținătatea și impuritatea ei veșnic refăcută, era cea care îi stătea în cale. Dacă asceză cu adevărat n-avea să apară decât în creștinism, anticul încerca și el uneori mizeria umană („Mai bine pentru om să nu se fi născut", își amintea că auzise într-o tragedie de Sofocle) și el înțelegea să se supună unei inițieri purificatoare. Acum legătura sa cu divinul era mijlocită de slujitorul altarului, de preotul care, întocmai unei rațiuni mai adânci, îi lua asupră-și răspunderea, îl învăța ce e drept și ce nu, ce formule sacramentale chiar neînțelese să rostească, ce ritual să practice și ce mortificări să facă.

Dar așa, înstrăinat prin inițiere și ritual, mai era el însuși? se întrebă omul. Da, într-un sens, căci supunerea sa nu era

sclavie adevărată; se supunea în fața Domnului, nu în fața omului. Dar pe de altă parte Domnul era totuși *dincolo*, ca o esență universală, la care el, om, n-avea acces. Experiența religioasă îi dădea gustul universalului, dar îl lăsa în nefericirea de-a fi străin de acesta. Iar pe când ieșea din templu, omul de rând al cetății auzi pe un Protagoras sau pe un Socrate vorbind despre o *universalitate ce nu ne e străină*, *ci care e în noi*. Atunci de ce să se cufunde în tainele religiei, când avea, pentru intrarea sa în ordine, un nume și o chemare mai potrivite: *rațiunea*?

Dintr-o răsuflare, parcă, făcuse toate experiențele acelea de viață: experiența de dușmănie, cea existențială cu lupta, cea morală cu stoicismul, experiența de cunoaștere și experiența religioasă. Acum era buimăcit. Simțea că trebuie să ia totul de la început. Era ca un copil, când vitreg, când răsfățat, al lumii, pe care senzația și bunul-simț, intelectul și știința, viața și dușmănia, supunerea și libertatea, stăpânul și zeii, totul venise să-l educe. Și el nu știa nimic. Nu știa decât că totul e de luat de la început.

PARTEA A TREIA

# Rațiune

## INTRODUCERE LA RAȚIUNE

Când nu mai știi nimic, te adresezi filozofiei. Nici ea nu știe mare lucru, dar este măcar un fel de a lua lucrurile de la început. Omul ca toți oamenii, succesiv erou, sclav, om liber și chibzuit, om liber și nechibzuit, biet om nefericit, biet spectator, biet credincios, înțelegea că trebuie să ia lucrurile de la început. În preajma sa deschiseseră școli sau vorbeau în piață filozofii, iar spusele lor îi treziseră oarecare iluzii.

Ce păreau să-i aducă filozofii era o împăcare între om și ființa mai adâncă a lumii, o armonie pentru el, atât de bine-venită, după sfâșierea în care fusese. Un fel de ordine superioară presimțise și omul de rând, dar filozofii aduceau rațiunea din cer pe pământ și o puneau la îndemâna sa. Ce liniștitoare învățătură îi propunea un Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor." Sau cât de senină era căutarea lui Socrate a înțelesului noțiunii de care ține fiecare lucru, o noțiune pe care mintea omului o poate cuprinde și prin care se înfrățește cu lucrurile. Până acum omul se luptase doar pentru independența și afirmarea sa personală, în dauna lumii, pe care o nimicea ca s-o consume sau prelucreze. Acum simțea destinderea: lumea e bună și străvezie; lumea e a sa; lumea îl adeverește, și el adeverește lumea.

Intimitatea aceasta dintre cugetul omului și lume s-a numit idealism. Noi știm că mai târziu putea să i se spună și realism, tot intimitate era. Și ne-am putea duce cu gândul la cine știe ce idealism modern, dar omul antic despre care vorbim avea la îndemână unul mai seducător decât toate: cel pe care îl profesa Platon la Academia sa. Acolo pătrunde el, ca să se îmbibe de gândul că lumea e una cu cugetul nostru în Idee.

În Idee, repetă omul, și o clipă i se păru că are ceva *plin* înainte. Dar ce sunt Ideile? Sunt speciile, sau genurile, sau clasele mari de realitate (un fel de categorii, cum avea să li se spună mai târziu), un fel de cadre sau tipare pentru lucruri, așa i se părură lui. Se gândi că realitatea iese cam sărăcită din întâlnirea aceasta cu filozofia. Dar să admită că se poate reduce așa lumea, la unități. La câte? Și sunt printre ele unele fundamentale? într-un dialog, „Sofistul“, Platon spune că sunt cinci. Noi știm că mai târziu un Kant va găsi douăsprezece. Pe de altă parte, unitățile acestea *sau* sunt toată diversitatea lumii, și atunci nu sunt atât unități, cât unicități, forme specifice, în mijlocul cărora te simți la fel de dezorientat ca în diversitatea lumii reale; *sau* sunt forme goale, și atunci vine să le umple altceva, ele se ciocnesc de altceva, își caută o materie și readuc pe om la tot haosul lumii. Filozofia e curioasă: te face să speri și pe urmă te lasă să dezesperi.

Pentru o minte de om obișnuit, cum era anticul acesta, nici muzeul Ideilor platonice, nici haosul lumii sensibile, la care îl readucea învățătura lui Protagoras, nu erau o soluție. Între timp, el află că Aristotel, fost elev al lui Platon, deschisese o școală în care nu atât filozofia stătea pe primul plan, cât observarea sistematică a naturii și cunoașterea lumii reale, așa cum este ea. Într-acolo se duse, hotărât să nu întârzie în ceața filozofiei.

# A. Cunoaștere

## Capitolul VII
## OBSERVAREA NATURII

Aci, la Liceul lui Aristotel, se afla pe pământ sigur. Aci nimeni nu era în nori, cum râdea Aristofan de Socrate. Se adunau fapte și date în sânul naturii, se clasau, se discutau, iar Aristotel cu discipolii săi se străduiau să capete astfel o știință a lumii reale. Cu toții presimțeau că există ordine în natură – cum presupune orice pornire științifică în fond – și că ea poate fi redată. Omul căruia experiența religioasă îi dăduse nevoia de a intra în ordine și căruia filozofia nu i-o satisfăcuse avea în sfârșit teren pentru instinctul său de rațiune. În fond putea obține ce-i făgăduiseră zadarnic filozofii: o cunoaștere a lucrurilor în așa fel încât ele să nu mai fie străine de noi. Dar la naiba cu noi! își spuse acum el, împreună cu omul de știință de totdeauna. Lumea importă. În larg, în larg! (Noi, care povestim, știm că omul mai fusese în larg, o dată sau de două ori, și nu venise tocmai cu mâinile pline. Dar chiar dacă și-ar fi amintit-o și el, omul ar fi stăruit să-și încerce din nou norocul, căci acum pornea călăuzit de Aristotel.)

El se deschidea așadar către lume, însuflețit acum de ideea că *experiența* e izvorul adevărului. Trăia parcă pentru prima dată bucuria de-a fi obiectiv. Înregistra cu simțurile lumea și reținea ce a observat prin memorie. Firește că în memorie

lucrul e desprins de concretul lui; e de la început trimis spre abstract și general. Dar asta și spunea Aristotel, că orice cunoaștere e a generalului. Reținea deci lucrurile, cu trăsăturile lor, le descria și pe urmă le diferenția, asemăna și clasa. Memoria, descrierea, clasificarea îi erau trepte către cunoaștere.

Totul părea să meargă bine. Dar când te apuci să descrii așa, naturalist, lucrurile cazi peste o mulțime de trăsături. Le descrii pe toate? Problema e: care sunt esențiale și care nu? Și interesant e să găsești acele caractere esențiale prin care lucrul singur se deosebește și se apără de amestecul cu celelalte, cum se apără animalul cu coarnele, cu copitele sau cu dinții, menținându-se față de restul lumii. Dar la plante e greu să găsești așa ceva; la lucruri moarte nici vorbă. Ce caractere esențiale poți găsi la ele?

Despre lucrurile moarte, Aristotel nu-l mai făcea să înțeleagă prea multe. Noi știm că, târziu după Aristotel, mintea omului n-avea să mai caute caractere esențiale fixe în lucruri, ci unele mișcătoare, ținând de legi; că legea o va căuta prin experiențe organizate, prin experimente – nu prin simplă descriere și clasificare – pornind de la ideea că observația făcută în chip pur asupra câtorva cazuri e valabilă asupra tuturor, prin inducțiune; și mai știm că prin astfel de experimente, ce par a te cufunda în sensibil, tocmai că desprinzi de sensibil caracterele lucrurilor, așa cum de pildă electricitatea negativă, care pe vremea lui Aristotel era doar a chihlimbarului, devine ceva general ca și cea pozitivă, un fel de materii sau energii amândouă, liberate de substanțele lor și ținând doar în câte o lege mai abstractă. – Dar cu vietățile lumii ce facem, astfel? Poate că nu suntem, aci, atât de departe de Aristotel. Iar asupra celor vii, Aristotel și școala sa făceau pe omul ca toți oamenii să vadă mai multe, și în primul rând că orice făptură organică e un concept încor-

porat, o idee vie. Cine vrea să cunoască lumea cu adevărat, aci are ceva de cunoscut.

Ce câmp nou și interesant se deschidea observației sale, cu organicul! Fiecare făptură vie e o idee în act, o unitate care se menține chiar când i se schimbă unele sau altele dintre caractere. Dacă e adevărat că orice cunoaștere e a generalului, iată aci tot atâtea generaluri încorporate, tot atâtea idei ce se mișcă printre noi și pot fi cunoscute. Lumea organică e parcă făcută să citești în ea care-i sunt legile. Iar omul ajuns la școala peripatetică începu să le buchisească.

La prima vedere fu ispitit, ca noi toți, să găsească legi, pentru făpturile vii, din legăturile lor cu lumea anorganică și „elementele“ ei: apa, aerul, pământul sau precum clima și zonele în care trăiau. De pildă îi veni în minte să spună că păsările trebuie să fie așa, peștii așa, viețuitoarele din părțile reci așa, potrivit cu mediul în care trăiau. Dar legile ce se capătă astfel sunt sărace și exterioare. Ele pot arăta doar înrâurirea, nu și legitatea adâncă și variată a viețuitoarelor. Rațiunea acestora de a fi nu este în afară.

Aristotel îl învăța *altfel*: că rațiunea celor vii e înăuntrul lor. O vietate se mișcă după legea ei lăuntrică și are un *scop*, adică trăiește întoarsă asupră-și și acționând după cauza finală, în care începutul e și sfârșitul. Viețuitorul pleacă de la foamea sa, caută rodul, îl consumă și se întoarce la satisfacția sa. Pleacă și se întoarce la el cum face în om conștiința de sine. Scopul său lăuntric îl trimite în afară și-l readuce înăuntru, iar viețuitorul are ca și un înăuntru, și un afară: un sâmbure intim și un trup ce-l pune în legătură cu restul lumii. Dacă sunt undeva legi, aci, în acest interior sau în acest exterior, trebuie să fie.

Și totuși, ajuns aci, omul avea să afle că nici înăuntru, nici în afară nu găsea legi.

Într-adevăr, iată cum arătau lucrurile din perspectiva interiorului, adică din perspectiva „sufletului“ aceluia, vegetativ și animal, de care afirma Aristotel că ar fi și în om. Interiorul viețuitorului are și el o față exterioară, deosebită în sânul trupului; de vreme ce interiorul are ca funcțiuni sensibilitatea, iritabilitatea și reproducția, fața lor exterioară o vor da: sistemul nervos, cel muscular și organele de reproducere. Dacă vrei legile interiorului, trebuie să încerci a le găsi aci. Dar să cauți legi în legătura dintre funcțiuni, de pildă dintre sensibilitate și iritabilitate, adică să spui că la atâta senzație primită din afară corespunde atâta reacție a organismului e ceva fără rost. (Noi știm că aceasta n-a împiedicat mai târziu psihologia experimentală să încerce așa ceva.) Ele sunt proprietăți solidare și e întotdeauna tot atâta iritabilitate câtă sensibilitate este. Altfel, organismul n-ar fi viu. Să cauți pe de altă parte legile viețuitorului în caracteristicile sistemului nervos sau ale celorlalte este să privești viețuitorul drept ceva mort. Trebuie să prinzi viața mai adâncă; dar dacă din perspectiva interiorului înțelegi că e în joc viața, nu-i vezi și legile. Nu știi ce vrea organicul, ce scop adânc are, ce generalitate e în el.

Rămâne deci exteriorul organicului. Te-ai putea gândi așa: după cum interiorul are organe exterioare precise în sânul trupului, exteriorul are fața lui de interioritate, în afară de suflet sau în sânul lui. De pildă pitagoreicii susțineau că fața de interioritate a oricărui lucru și ființe o dau numărul lor constitutiv sau anumite raporturi numerice stabile. – Dar măsura cantitativă e inaptă pentru a da socoteală de viața organicului. Noi știm că pentru anorganic, în schimb, măsura cantitativă ca expresie a „interiorului“ a putut duce știința mai departe, mai ales cu tema greutății specifice a corpurilor elementare, și că făgăduiala de a da un sistem al

corpurilor simple era mare: aci însă, la organic, e o întrebare dacă înșiruirea corpurilor după greutatea lor specifică ar da totodată și celelalte proprietăți ale lor.

De altfel nu pe calea asta îl lăsa Aristotel să rătăcească: intimitatea unei făpturi organice, îi spunea el, e genul de care ține ea; intimitatea calului de pildă e animalitatea – și cu aceasta regăsim organicul propriu-zis.

Genul așadar, pe acesta trebuia să-l privească. Genul și speciile lui – mai târziu clase, ordine, familii, odată cu genuri și specii – ce curioasă formă de existență a ideii ca real, sau a realului ca idee. Ai genul de o parte, animalitatea, și viețuitorul de alta, calul acesta individual. Genul coboară puțin înspre individual, specificându-se, dând specii, specia de cal de pildă. Dar exemplarul individual, urcă oare el spre gen, se desfășoară el către generalitatea sa? Animalul nu, căci el apare doar ca un caz particular al generalului, ceva care se repetă la nesfârșit în sânul unei specii. Poate doar cu omul să fie altfel, în timp ce restul realității rămâne într-o oarbă individualizare, una care, dusă la proporții materiale ultime, ia chipul Pământului, ca un ansamblu, individuat în cosmos, al organicului cu anorganicul.

Și atunci tânărului care se instruise îi veni în minte un gând neașteptat. Poate că genurile și-ar avea cu adevărat rânduiala *lor* – nu una prestabilită, dar una vie – și ar putea fi de înțeles și sistematic, cu gândul, numai că ele au fost stânjenite în apariția lor de individualitatea Pământului. Nu s-au născut și n-au supraviețuit decât speciile pe care le-au îngăduit Pământul, mediul, ansamblul de condiții. Rânduiala vieții organice e tulburată, iar observația noastră are înaintea ei un organic care doar face aluzie la idee și nu e de înțeles decât descriptiv. Ființele vii sunt un fel de omagiu adus conceptului, pe care însă nu-l obțin. În definitiv, cu

ele ai doar Viața înainte, viața cu formele ei variate. Ca să poți face știință însă, ar trebui să ai în față o desfășurare sigură de ea – adică să desfășori o istorie. Natura n-are istorie. Doar omul o are.

Ajungea chiar până la gândul acesta din urmă omul pe care peripețiile vieții îl aduseseră la școala lui Aristotel? Poate că nu; dar el vedea că Aristotel însuși trecea de la observarea naturii la observarea de sine a omului. Cine știe? Poate că prin om ai sorți să înțelegi mai bine firea; poate că – așa cum organicul părea să te facă să înțelegi mai bine anorganicul – omul, cu gândul lui și cu făptura lui întreagă, e o cheie pentru rest. Și ce lucruri noi știa Aristotel să spună despre om: iată logica aceasta din *Organon*, la care nimeni nu se gândise până la el; iată știința sufletului, cu *De anima* și *Eticele*. Cine a pornit în larg nu se oprește. Nu e decât un pas de la natură la natura umană. Omul cel tânăr îl făcu.

## Capitolul VIII
## OBSERVAREA DE SINE A OMULUI

Nu trebuie să vă mire faptul că omul trecea atât de repede peste filozofie ori știință. Știți doar că era un om ca toți oamenii. În filozofie și știință întârzie până la capăt numai cei care cred că au ceva de spus și făcut; pe când un om ca toți oamenii vrea să se lămurească, și atâta tot.

Câteodată nu mai știa nici el bine ce vrea să știe: era ca un naturalist care n-ar ști la ce natură să se oprească: la cea anorganică, organică, umană? La toate acestea desigur, dacă putea cunoaște ce e de cunoscut în ele. Dar lucrurile obișnuite nu au o unitate stabilă, ci sunt simple pachete de materii (piatra nu e piatră decât pentru mine); lumea organică

aduce, e drept, niște unități în act, dar nu știi la ce să te oprești, la unitatea exemplarului ori la unitatea genului. Dacă e însă vorba să gândești cum este lumea, poate că mai înțelept e să gândești întâi cum e gândul; să observi pe om ca ființă gânditoare, căci, spre deosebire de alte făpturi individuale, la om unitatea exemplarului se ridică la unitatea genului: omul e un om între oameni, dar și o desfășurare conștientă a umanului în el. Așa cum și trăiește pentru alții, el gândește gândul altora și în fapt gândește gândul însuși.

De aceea, tot ca un naturalist, dar acum în fața unei naturi sigure de ea, poți observa și descrie gândul omului. Așa făcea Aristotel, și așa se trezi omul acum în fața aparatului acestuia care e mecanismul logic. I se păru că logica îi va arăta care e viața conceptului, la care lucrurile făceau tot timpul aluzie și pe care acum abia putea să-l vadă liber.

E încântător să vezi un lucru în puritatea lui, în adevărul lui neîntinat. Asta și vrea logica, să dea legi formale, legi ale gândirii de peste tot și de totdeauna. Iată legile acestea ce se desprind din învățământul lui Aristotel, legea identității, ori a contradicției, ori a terțului exclus, la care va veni să adauge și legea rațiunii suficiente. Pe ele se întemeiază tot restul și în primul rând silogismul acesta miraculos. Oricine trebuie să se oprească o clipă în loc și să admire atât mecanismul acesta, cât și pe cel care l-a pus întâi, și parcă pentru totdeauna, în lumină.

După ce admiră câtva timp mecanismul logic, omul – necreator cum era, adică incapabil să devină el însuși logician – avu curiozitatea să se întrebe: la ce servea tot acest mecanism? La cunoaștere desigur, la cunoașterea lumii reale, de care logica pură s-a desprins o clipă. Dar atunci, pentru ca într-adevăr cunoaștere să fie, înseamnă că legile acestea ale gândirii sunt și legi ale lucrurilor. Lucrul însuși (chiar dacă

nu neapărat sensibil) trebuie să fie identic cu sine, opușii înșiși din realitate sunt opuși și exclud terțul, iar lucrurile singure trebuie să se desfășoare după o rațiune suficientă, astfel încât deducerea lor unele din altele ar putea fi ca și un vast silogism ori polisilogism, activ în lume. Altminteri n-am cunoaște nimic prin exercițiul legilor de mai sus. Lumea însă n-ar fi lume dacă n-ar avea acest schelet, dacă n-ar avea și partea aceasta de fixitate.

Legile formale sunt atunci legile materiale; iată concluzia. Le observi în lume, le găsești date, și ca atare ele nu mai sunt atât legi de cunoaștere cât *obiect* de cunoaștere. Logica ar deveni astfel mai mult scheletul lumii decât al gândirii.

Dar ce rămâne din cunoaștere, din gândire, din viața și legile ei? se întreabă școlarul lui Aristotel, văzându-se reîntors la lucrurile în care se încurcase ceva mai înainte. Rămâne un singur lucru: *realitatea gândirii*, care e viața sufletească unde gândirea apare și unde ea nu e decât expresia superioară. Un nou câmp de observare i se deschidea înainte, viața sufletească. Gândirea e gândire într-o conștiință gânditoare, deci legile gândirii trebuie să țină de legile mai cuprinzătoare ale vieții sufletești. Cu atât e mai interesant de observat *viața sufletească*, cu cât ea ar putea să arate cum apare gândirea din procesele vieții reale și cum devine astfel capabilă să reflecte realitatea.

Suflet, viață sufletească, natură umană intimă – oricine știe câte ceva despre asta, dar nimeni nu pare a ști destul. Observația de sine a omului – căci și observația altora e tot de sine, aci – vine să arate care sunt înclinările, resorturile, dispozițiile și facultățile oricui. Toate acestea încap ca într-un sac în natura umană. Dar unitatea ei? Nu poți zice că e omul în general; trebuie, tocmai pentru că în cazul omului fiecare ins e în stare să se ridice la universalitate, să te gândești

la individualitatea reală. În fiecare om e deci o latură de generalitate umană, pe care se altoiește individualitatea lui. Totuși a descrie caracterele individuale ale unuia și altuia e lipsit de interes; e mai interesant să faci colecții de ciudățenii din natură decât de oameni. Aceasta ar trebui să dea de gândit asupra omului: înseamnă că a-l privi în singularitatea și eventual ciudățenia lui e ceva contradictoriu, de vreme ce natura lui conștientă e generalitatea spiritului. Dar așa fiind, nu e mai puțin adevărat că legea omului e tocmai împletirea dintre individual și general, iar pe aceasta ar urma să ne-o dea știința sufletului.

Și nu ne-o dă. Aci era răscrucea la care ajungea cel care vroise să cunoască lumea. Căci într-adevăr vroise să cunoască lumea, nu pe sine; dar dacă lumea îl adusese la om, nici nu se mai putea ignora pe sine. Ajunsă la om, observația mai poate da cunoaștere, adică generalitate, dar poate deopotrivă da intuirea unicității; nu ciudățenia umană, dar unicitatea umană. Într-adevăr, psihologia ar avea de căutat nu numai natura generală a omului abstract, ci și pe cea a omului concret, cu înrâurirea împrejurărilor și obiceiurilor asupră-i. *Această* îndoită generalitate găsește omul în el. Însă ce anume influență exercită latura de generalitate, nu depinde oare tocmai de individualitatea cuiva? Omul a ales, a respins, a acceptat, ca să fie ce este, și observi în el tocmai expresia individualității lui chiar atunci când el consimte naturii generale a omului. Există o unitate indisolubilă între ce mi-e dat și ce s-a făcut în mine, prin mine. Legea omului nu e atunci numai rânduiala generală a naturii umane, este și necesitatea lui mai adâncă, într-un sens, destinul lui. Poate că destinul omului e solidar cu restul lumii pe care năzuia s-o cunoască omul ca toți oamenii.

Ce e lumea? a devenit: ce *sunt eu pe lume*? Dacă lumea e o carte deschisă și tu ești o filă din această carte, atunci poți citi în Cartea vieții și îți poți face horoscopul. Cine știe? își spune omul; poate că lumea toată nu e decât un zodiac pentru horoscopul meu.

## Capitolul IX
## OMUL ȘI TRUPUL SĂU

Unii dintre cititori vor spune că ar trebui să compătimim pe omul nostru pentru decăderea în care a ajuns. Căci acum, după experiențele atât de nobile de mai sus, îl vor preocupa, închipuiți-vă, astrologia și toate practicile acelea degradate ale semnelor și corespondențelor ascunse (până la Apocalipsă), ce vor fi avut circulație în perioada elenistică și a Imperiului Roman, unde îl regăsim. Dar ce putea el să facă, dacă nu căpătase lămurire de la filozofie și vasta știință aristotelică? în singurătatea în care ești într-un imperiu, în ceasul în care nu mai crezi în zei, în filozofie, în cunoaștere, când miturile, credințele, superstițiile și practicile mișună în jurul tău, persoana ta și destinul ei sunt singurele lucruri care mai au greutate; restul e pustiul împărăției. – Și pe urmă, să fim sinceri: nici noi, ceilalți oameni de rând, nu suntem chiar atât de străini de asemenea curiozități științifice. Este în ele o obsesie de totdeauna a omului, iar omul acesta, care ne reface parcă viața și experiența tuturor, trebuia să treacă și printr-un asemenea ceas. Oricine a crezut o dată în viață, dacă nu chiar că se poate citi în stele, măcar că i se poate citi în palmă sau că se poate face caracterologie, grafologie, fiziognomică sau frenologie. Iar dacă e vorba de rasism, puțin rasism nemărturisit e parcă în fiecare.

Fapt e că omul de aci, mânat tot de spiritul său de observație în fond, se întorcea către insul real și destinul lui. În chiar trupul omului îi apăreau cele două laturi pe care nu le putea împăca psihologia: latura de generalitate și cea de individualitate. Trupul este deopotrivă dat de lumea largă cât și expresie a ce face omul din el însuși. Atunci înseamnă că trupul, bine descifrat, ar putea da taina omului.

Iată de pildă organele exterioare, gura sau mâna. Nu ne exprimă ele intimitatea, care e nevoia de acțiune? Întru totul, ai putea spune într-un sens. Dar e drept că în alt sens poți să și ascunzi, cu gestul tău, ce ai pe inimă, și de altfel organele acestea exteriorizează într-o faptă sau vorbă intimitatea ta, iar fapta și vorba se desprind de noi. Nu atât gura, organul care exteriorizează prea mult, cât ceva rămas legat de ființa ta ar putea fi revelator, începând cu data nașterii tale, a ivirii tale pe lume. Astrologia leagă apariția ta cu poziția astrelor și-ți dă astfel o grandioasă semnificație în cosmos.

Dar ce face ea? Leagă un semn exterior, data nașterii, de semne exterioare; e prea vast ce încearcă ea și, oricum, nu e vorba numai de tine acolo. Ceva mai personal, de pildă semnele mâinii – mâna, acest meșteșugar al soartei tale – cum vrea chiromanția, te-ar dezvălui mai bine. Numai că tot semne sunt. De ce nu vocea sau orice altă expresie a ființei tale?

Noi, cei care povestim, știm că una din cele mai revelatoare expresii a părut, la un moment dat, expresia feței. Fiziognomul pretinde că știe din chipul omului care e adevărul lui. Insul poate oricât să susțină că se exprimă cu adevărat prin voință și faptă, fiziognomul vine să-i spună că, orice ar făptui, el îi surprinde intenția și înclinarea secretă. Unui asemenea fiziognom, care e în stare să-ți spună că, după faptă, e drept, pari un om cumsecade, dar în fond el știe că ești un ticălos, îi vrei replica, spune Hegel, dacă ești om

întreg, trăgându-i două palme; și replica nimerește bine, căci e tocmai pe obraz. Numai că nici tu nu știi mai multe despre tine decât el. Dacă el emite simple opinii, care până la urmă au aceeași seriozitate ca părerea ori constatarea că „plouă ori de câte ori e bâlci“, tu la rândul tău te reduci la a crede că fapta reală și mai ales cea posibilă îți dau măsura și că nici nu știu ceilalți cine ești și ce ai fi în stare să faci dacă ai avea prilejul. Astfel că, în fond, și tu te judeci după intenții ascunse, ca și fiziognomul.

Dincolo de asemenea sărmane subtilități, observației îi rămâne încă un aspect al trupescului care să fie revelator pentru interior: nu mobilitatea expresiei, ci o configurație stabilă, craniul. Acesta e când rotund, când lunguieț, când turtit, are anumite protuberanțe și adâncituri, și e locașul creierului, care în fond e interiorul nostru însuși. Cum să nu cazi (vai!) peste ideea „rasistă“? În Roma imperială trebuie să fi fost mulți rasiști neștiuți, care vedeau bine că un Cimbru arată altfel decât ei, sau că ei și Cimbru arată altfel decât sclavul numidian. Nu vor fi avut ei știința frenologiei sau a rasismului de mai târziu, dar anumite legături, care să intereseze pe omul ca toți oamenii, tot puteau și ei închipui între creier și craniu, ca exprimând influența unuia asupra altuia sau măcar potrivirea dintre ele. La o anumită trăsătură a omului ar corespunde un aspect al craniului.

Dar câte trăsături sunt în om și ce rigiditate în craniu! Eventual e mai potrivit să spui că exista o relație *posibilă* între o formațiune osoasă și o însușire, care poate ori nu găsi teren favorabil. Și iată-te, cu predispoziția, întors la intenția goală sau la înclinarea ascunsă, de care vorbea fiziognomul. Rasistul riscă să pățească la fel ca acesta, cu reacția ta indignată. Cuiva care-ți spune că adevărul ființei umane e în țeastă, replica potrivită ar fi, dacă te așezi la nivelul lui,

să-i spargi țeasta, spune Hegel, ca să-i arăți pe cazul lui că adevărul ființei umane stă altundeva.

Când un om ca toți oamenii realizează unde a ajuns – să se contemple pe sine într-o țeastă, să spună că el e un os, un lucru inert – nu mai e nevoie să-l compătimim noi; se revoltă singur de încheierea la care l-au dus spiritul de observație și instinctul de rațiune. Cel de aci se simțea părăsit, de parcă ar fi înțeles că regăsea, după atâta drum, vidul vieții de la care plecase; sau decăzut, precum neamurile acelea pe care le vedea purtându-și mizeria prin Roma. Dar – ca acelea – nu era el, tocmai în decăderea sa, mai aproape de porțile mântuirii?

Revăzu atunci tot ce i se întâmplase, ca om care *observă* lumea, de la lumea moartă la cea vie, apoi la om și la destinul omului, până la țeastă. Două învățături trăgea de aci. Întâi, că trebuia să meargă mai departe, dincolo de cunoaștere. Poate că încercarea sa de a vedea pe om ca o realitate – și o realitate ce cuprinde în ea lumea – are rost. Dar omul poartă cu el o lume care trebuie *instituită*, desfășurată prin faptă, nu *contemplată* prin cunoaștere. În larg deci, încă o dată! Nu spre cunoaștere pură și simplă, ci spre faptă, și poate apoi, prin faptă, spre adevărata cunoaștere.

A doua lecție era: ce se întâmplă cu spiritul de observație, dacă nu e luminat de concept. I se întâmplă să facă din om un subiect rigid, din chipul lui un atribut rigid și să se rușineze singur spunând că omul nu e decât asta. Dar iarăși judecata ar putea fi bună, dacă ai lua-o în infinitatea ei, căci omul e și asta, și asta, după cum nu e nici asta numai, nici asta. Și e ceva adânc în căutarea unei întrupări pentru spirit, dar și o mare naivitate. Seamănă cu nevinovăția naturii, care nu s-a priceput astfel decât să dea două funcții aceluiași organ. O conștiință ce doar observă lumea – chiar și o anumită știință – face în fond pipi peste lume, în loc să procreeze în sânul ei. Trebuie făptuit.

# B. Acțiune

## Capitolul X
## INDIVIDUALISM EGOIST. PLĂCERE ȘI NECESITATE

Știți ce a devenit omul ca toți oamenii? Un mic senior de la începutul Evului Mediu, desprins dintr-o seminție germanică, gata de luptă dar și de desfătare, stăpân pe sine și pe un pumn de oameni, cu nimic care să-i reziste decât destinul. I-am putea da nume și chiar vârstă; căci prin reîncarnările succesive ale omului nostru nu făceam decât să descriem vârstele omului general: de pildă 18 ani când simte întâi vidul vieții, 20 când pleacă în lume, să spunem 25 în ceasul luptei pe viață și pe moarte cu celălalt, iar acum poate 35. Un mic senior în jurul a 35 de ani stă în castelul său, pe o râpă, și se întreabă ce să facă.

În jurul său lumea e schimbată. S-a sfârșit cu lumea cetăților antice și cu tot ce ținea de viața de cetate. Acum pe primul plan sunt semințiile și gințile, din sânul cărora se desprinde un alt tip de individualitate, una activă, tocmai seniorul acesta, mare sau mic. Era întruchiparea omului ca toți oamenii, pe care cunoașterea îl lăsase cu un simplu craniu în mână și care înțelegea acum să se lepede de toate experiențele de cunoaștere (așa cum medievalul uitase de toată Antichitatea) și să pornească spre acțiune personală. Dacă lumea nu l-a exprimat, se va afirma el, prin faptă. Și

așa cum omul nu știuse că în cunoaștere refăcea treptele „conștiinței“, cu senzație, percepție și intelect, așa nici medievalul acesta, pe care nu cunoașterea lumii îl interesa, ci întâlnirea cu ceilalți oameni, cu celelalte conștiințe de sine, nu știa că avea să refacă treptele „conștiinței de sine“, cu afirmarea de independență, cu lupta pentru dominare și experiența de libertate.

Abia dacă își mai amintea de lumea reală din care se desprinsese: de ginta sa, de comunitatea morală a seminției sale. – Este, în grupurile umane legate prin sânge, grai și destin, un duh al tuturor, o rațiune fluidă, care face ca fiecare să se regăsească în toți și să se comporte după obiceiurile tuturor. Tot ce faci pentru tine e și pentru alții: grâul tău, casa ta, copilul tău. Și nu numai că totul se păstrează în mediul general, dar se și face prin acesta: căci ce săvârșești ține de iscusința și obiceiul tuturor, iar ei te-au învățat să faci și să fii ce ești. De aceea totul e cu adevărat laolaltă, și înțelepciunea străveche spunea că virtutea constă din a trăi după obiceiurile și rosturile alor tăi.

Micul senior ieșise însă din fericirea aceasta, în care rămâi doar dacă trăiești ca insul din popor, cu o încredere oarbă în ce ți-e dat. În senior se trezea o conștiință *de sine*. El se vedea – dincolo de moravurile și rosturile lumii sale, care-i puteau uneori apărea drept prejudecăți și rosturi goale – singur cu voința și pornirile sale. Își căuta satisfacția pe cont propriu, fără să se gândească dacă el ține ori nu de vreo substanță morală și fără să știe că o va regăsi. Noi știm că și aci e o experiență generală de viață, pe care nu numai medievalul o face deci. Dar *când* oare vor fi existat pe scară istorică asemenea individualități fără statut, fără stat, fără neam, fără substanță, dacă nu la începuturile Evului Mediu?

Așadar un mic senior medieval trăiește din plin pe „eu“ și nu mai știe nimic despre comunitate, „noi“. Dar lumea care stă în față-i există și ea, iar el vrea să-și vadă independența sa proiectată peste lume, peste ceilalți. Nu e aceasta suzeranitatea sa? Vasali deci, la propriu și la figurat, aceasta îi trebuie, vasali care să-i dea bucuria afirmării de sine. Căci un duh al pământului îl însuflețește acum, îndemnându-l să caute „pomul cel verde al vieții“, cum avea să spună un mare trubadur de mai târziu. Și seniorul se avântă în viață.

Dacă regăsea astfel *dorința* de la început, despre care știm că trezise la viață pe omul ca toți oamenii, trebuie să spunem că nu mai era dorința aspră, ce dezbina pe om în stăpân și sclav. Seniorul era departe de a vroi desființarea sau înrobirea totală a celuilalt. Vroia numai ca un altul, din preajma sa, să știe că nu e o ființă independentă de el, ci că abia prin el, senior, își căpăta rostul. Așa îi sunt vasalii, pe care numai legătura recunoscută cu el îi face oameni, și așa e iubita lui, pe care el o ridica la viață. Pentru plăcerea sa adâncă, seniorul își însușea lumea dimprejur, dându-i unitate și viață.

În ceasul când suzeranitatea sa era deplină, ce devenea el ca atare? Ajuns principiu de viață al altora, seniorul vedea că se preface pe nesimțite într-o existență mai generală, o unitate mai vastă, un destin ce dă socoteală de alte destine. S-a realizat prin ceilalți, dar iată că acum ființa sa s-a mutat de la el la ei, s-a împărțit între el și ei; e un nume, o firmă. „Ai cui sunteți? – Ai seniorului aceluia.“ E ca și cu copilul său, care e al său, dar care îi lasă în urmă dragostea și îl lasă și pe el. Experiența sa de viață individualistă, în granițele lui „eu“, devenea ca și o tăgadă a sa, făcându-l să se simtă vidat și sărăcit prin acțiune. În cunoaștere omul putea trece, ori de câte ori dădea peste o unitate abstractă, la un tip de lucruri mai concrete: de la anorganic la organic și de aci la

om. În acțiune însă, nu ai decât individualitatea ta și, dacă ea se videază, îți simți pragul. Cercul individualității tale, oricâte alte ființe vasale ar cuprinde, e închis. Nu poți ieși din el cum nu poți ieși din strânsoarea destinului.

El, seniorul, cu unicitatea sa învăluind pe ceilalți, se simțea mânat – încotro și de cine? Plăcerea și afirmarea sa individuală ridicau înaintea sa *destinul*, până la urmă. Iar despre destin nu știi ce face și ce vrea, ce conținut pozitiv are. Știi doar că e acest lanț greu, în care ai prins pe ceilalți odată cu tine. Din lumea umbrelor, care ți-e trecutul, te avânți în viață, dar – ca și la certitudinea sensibilă din primul ceas – viața și realul ce întâlnești se videază, lăsându-te în fața destinului gol. Vroiai să fii tu însuți, și ai ridicat împotrivă-ți soarta.

Desprins, abstras de comunitatea cu alții, seniorul se retrăsese pe stânca sa, în castelul său, cu ai săi, spre a se trezi așa, *un destin oarecare în fața destinului gol*. Rigiditatea sa se lovea de a destinului. Își luase viața în mâini, dar nu cumva își luase astfel viața? I-ar fi trebuit o mijlocire între el și destin, ceva care să-i împace pe unul cu celălalt. Dar plăcerea nu-i împăca. De aceea doar cugetul, nu și *inima* sa, îl făcea să se supună destinului, în ceasul acesta când realiza că urmările faptei sale nu sunt ale sale și că necesitatea oarbă îi zdrobește individualitatea.

Și totuși el rămânea și mai departe o conștiință de sine, o ființă care trăiește la persoana întâi. De ce să nu-și spună „destinul sunt eu“? Dacă întâlnea o necesitate oarbă și inexorabilă, însemna poate că ea nu-i era total străină; că era natura sa intimă, care să nu ceară decât să fie scoasă la lumină și proiectată peste lume. În numele ei atunci, ca într-al unei iubite, putea să-și pună armura pe el și să plece, cu pumnul său de oameni sau mai degrabă singur, în lume. Și seniorul deveni cavaler.

## Capitolul XI
## INDIVIDUALISMUL GENEROS.
## LEGEA INIMII ȘI NEBUNIA ÎNCHIPUIRII DE SINE

(Cavaleri ai politicului, exaltați generoși ce vroiți a transforma lumea, suflete ce vă ridicați împotriva injustiției istorice, nu bănuiți desigur tot ce vă așteaptă când încercați ceea ce stă să întreprindă acum omul ca toți oamenii, devenit cavaler rătăcitor. Dacă politicul e într-adevăr încercarea de a realiza imposibilul, atunci orice ins însuflețit de un gând fără acoperire e în ceasul cavalerului rătăcitor, pornit să instituie ordinea lui în lume. Ceva din Don Quijote nu încetează să vă însoțească pe toți, la fel cu ceva din experiența stranie a cruciatului care, pornit să elibereze Sfântul Mormânt, s-a bătut cu cei pentru binele cărora lupta, cu creștinii din Bizanț. Ca și el, sau ca și cavalerul rătăcitor, nu vă veți putea opri din drum, din nebunie. Dar e timpul să spunem că în nefericirile succesive ale omului ca toți oamenii este totuși un adevăr sau un bine, căci e măcar înlănțuire. Pe când la voi, huligani ai idealului, și la voi tirani? Dacă măcar ați putea învăța de la el cum să curgeți...)

Ce înțelesese seniorul era că destinul și necesitatea *au viață* și ele. Dacă există o dreaptă rânduială pentru toți oamenii, ea e sădită în inima sa și e vie acolo. E legea inimii, pe care trebuia s-o treacă lumii celei vaste.

Inimii acesteia i se opune o realitate ce o contrazice; o realitate care e ordinea apăsătoare a lumii, pe de o parte, și umanitatea plătind sub această ordine, pe de alta. Ca și sie mai înainte, oamenilor li se pare că ordinea în care trăiesc e necesitatea oarbă și că ei nu-și pot schimba soarta. Cavalerul însă știe că o pot face, iar acum venea să le-o schimbe. Ce departe era acum de plăcerea egoistă! Avea în el un scop

superior, iar singura sa plăcere stătea în vădirea superiorității proprii și mai ales în înfăptuirea binelui obștesc. Adevărata sa plăcere era acum legea, printr-a cărei înfăptuire pregătea plăcerea tuturor inimilor.

Conștient de misiunea sa, Cavalerul pornea – poate prea impetuos, dar bine intenționat – să aducă fericire oamenilor. Oamenii nu-i puteau sta împotrivă, își zicea el, căci le vroia binele. Ei trăiau sub o lege fără inimă: fie pătimeau sub ea, fie i se supuneau, dar fără dragoste. În același timp oamenii nu-și simțeau nici tăria să scuture jugul. Iar de vreme ce stăpânirea – umană sau de ordin divin, cum s-ar fi pretins – era despărțită de inimă, ea apărea ca nedreaptă și șubredă Cavalerului, pentru care inima era totul. De aceea avea s-o doboare și să înalțe alta, pe cea adevărată.

Credeți că nu reușea? Dar tristețea e câteodată a reușitelor. Cavalerul realizează efectiv ordinea inimii sale, așa cum cruciatul își înfige steagurile sau revoluționarul izbândește, iar legea lor devine generală. Câți nu vor fi trăit însă „tristețea de după victorie“? Căci acum legea inimii a ajuns o realitate cu viață proprie, căreia inima ce o purtase în singurătatea ei îi e indiferentă. Prin simplul fapt că a devenit ordine generală, legea inimii s-a înstrăinat; și de altfel faptul că a vroit s-o realizeze dovedește că pentru Cavaler însuși ordinea generală prima asupra inimii lui.

Și mai era ceva, un lucru cu totul neașteptat. În ordinea aceea a inimii sale ar fi trebuit să se recunoască și celelalte inimi. Dar ele nu se recunoșteau. Reformatorul pornise de la el, doar, nu de la ei. Ceilalți, tocmai după legea inimii, stau împotriva acestei legi, care este a unei singure inimi. Era oare cu putință ca ei să nu înțeleagă cât de mult le vroia el binele? se întreba Cavalerul, cum se întreabă cruciatul, suveranul, dictatorul. Dar iată că nu înțelegeau. Și de unde în ceasul

plăcerii el se trezea înainte-i cu necesitatea inertă a destinului, acum se trezea cu o ordine vie în față-i, întocmai cruciatului cu bizantinii. Inima sa se lovise de legea destinului; acum legea sa se lovea de inimi. Așa cum își pusese el legea inimii în sânul realului și-o puseseră în fond și ceilalți, dar mai discret, mai stins și mai subtil. – Ce straniu lucru: abia după ce dobori o tiranie vezi că ea nu era o tiranie până la capăt. Victimele ei se solidarizau, undeva, cu ea și începuseră să pună ceva de la ele în rânduiala cea nedreaptă. Încetul cu încetul aceasta devenise lumea *lor*, iar pe dinăuntru ceva venea să surpe stăpânirea cea nedreaptă mai bine și mai sigur decât toate eroismele.

Omul simțea că înnebunește. În ceasul acesta precis intră în nebunie cavalerul, cruciatul și reformatorul politic generos. Să fii atât de generos, și lumea să fie atât de opacă! Ce înfăptuia el îl punea în contradicție cu lumea și cu sine. O dată se recunoștea doar în legea sa, altă dată se căuta în ordinea obiectivă. Nu știa bine nici el prin ce se definește, iar pierderea aceasta a identității proprii îi aducea detracarea, ca lui Don Quijote. Căci dacă în nebunia obișnuită lucrurile sunt cele ce nu par la locul lor, aci, în experiența politicului, conștiința omului se smintește: ea nu mai e la locul ei.

Atunci dai vina pe alții și pornești nebunește contra lor. Vezi peste tot fanatism îngrădit, despotism și slugărnicie. Perversiunea care e în tine o vezi în afară: denunți individualismul, interesele meschine, egoismele de castă ori ambițiile personale, ca fiind în lume, dar nici tu nu te pui în joc decât pe tine și inima ta. Ordinea aceea pe care o doborâseși, măcar rezistase la lumina zilei. Pe când a ta? Și încă o dată, ce ți-e adevărat: domnia ta personală, ori domnia ordinei aduse de tine?

Totuși, pervertit cum ești și cum era în acel ceas Cavalerul, aveți dreptate în pornirea voastră. Căci ordinea generală

e și ea pervertită. Și nu numai cea veche, ci oricare; orice stat e rău, trebuie desființat statul, poate. Pe de o parte ordinea lui vrea să fie obiectivă, una ce susține și e susținută de toți, care pun dintr-al lor în ea; pe de altă parte tocmai pentru că inșii își pun inimile în ea, ordinea pretinsă nu e decât o luptă a tuturor contra tuturor, o încleștare în sânul căreia fiecare trage la sine cât poate, se afirmă și apoi cade. Anarhia ce va fi însoțit afirmarea cavalerilor rătăcitori supraviețuiește în orice societate constituită, în orice stat. Iar totul se închegă într-un Curs al lumii, ce-ți dă iluzia unui mers constant și a unei generalități, dar unde jocul individualităților ar putea fi totul.

Sau, mai degrabă, ordinea generală are două fețe: una, Cursul lumii, în care mișcarea haotică a inșilor feluriți dă conținutul; cealaltă față, una calmă, care îți pare substanța adâncă a indivizilor, o substanță ce nu e de la sine reală și afirmată, ci devine așa doar prin suprimarea și supunerea individului. Conștient că individualul este cel care aduce răul în lume, insul se leapădă de sine și atinge stadiul *virtuții*. Cavalerul trebuie să înțeleagă, și sfârșește prin a înțelege, că nu poate rămâne cavaler rătăcitor singuratic; că trebuie să se supună.

## Capitolul XII
## INDIVIDUALISMUL SUPUS. VIRTUTEA ȘI CURSUL LUMII

Sub chipul său de cavaler medieval, omul ca toți oamenii se supunea ordinului cavaleresc; voitorul de bine se supune binelui, organizat, la fel cum visătorul politic se înregimentează, în cele din urmă. Nu era supunerea aceea imediată la moravurile și rosturile lumii din care se desprinsese, ci

recunoașterea nouă că există, dincolo de legea inimii, un adevăr și un bine organizate, care singure pot purta lupta împotriva Cursului lumii. Trebuie să ai virtutea de a te disciplina prin acest adevăr pentru ca, într-o adevărată oaste a binelui, să poți în sfârșit pune ordine în lume. Ordinul poartă cu el ordinea.

Dacă în legea inimii cele două fețe, generalitatea și individualitatea, erau unice și tu credeai că poți face singur dreptate în lume, în schimb în Cursul lumii cele două fețe sunt dezbinate: haosul afirmărilor individuale e pe primul plan, iar generalitatea, adică dreapta rânduială, doarme peste tot în lume, ca somnul nesfârșit al lui Sancho Panza. Virtutea crede că o poate scoate la lumină, indirect acum; prin sacrificiul individualității. Există în lume o ordine și o frumusețe nevăzute încă – cum simte, tot ca Don Quijote, virtutea – pe care numai afirmările individualismului orb vin să le întunece. Să stârpim deci răul individualist în lume, spune virtutea. Ceea ce Cursul lumii lasă nevalorificat în el însuși, capacitățile, darurile, înzestrările mai adânci ale omului, fondul lui omenesc adevărat, trebuie valorificat activ. Firește că tot prin indivizi se realizează virtuțile unei lumi. Dar virtutea spune: prin ei, fără partea de individualitate din ei. Va învinge virtutea? Va învinge Cursul lumii? Oameni buni, oameni care vroiți neapărat să fiți buni și făptuitori de bine, aci e ceva din răfuiala voastră cu lumea.

*Virtutea* nu se uită decât la ce e mai bun și mai general în oameni. Ea crede într-atât de mult că îndărătul Cursului aparent al lumii există un fond de însușiri și virtuți mai adânci, încât azvârle o cursă în spatele păcătosului: orice ar face el, dacă își sacrifică, de voie ori de nevoie, individualitatea, atunci eliberează binele. La fel crede acum și reformatorul politic sigur de adevărurile sale: degeaba te zbați cu

acțiunea și reacțiunea ta, îți spune el, până la urmă ești și tu un agent al ordinii ce trebuie să se instituie. – De aceea, pentru Cavalerul virtuții, ca și pentru cel al politicului, lupta e doar un simulacru; amândoi sunt convinși că binele iese la iveală din sânul răului, chiar. De altfel, prin simpla luptă trezești în celălalt virtuți nebănuite, ieșirea din egoism, de pildă, sau căutarea justificărilor adânci ale ființei lui, așa încât din momentul în care lupta a început, virtutea a și obținut, într-un sens, victoria, iar într-alt sens ea nu și-o poate dori până la capăt. Nu poți vroi moartea păcătosului, ci îndreptarea lui. Atunci, așa cum nu te expui nici pe tine total în luptă, ocrotești poate, fără să-ți dai seama, și pe celălalt, căci amândoi sunteți agenți ai binelui.

*Cursul lumii*, în schimb, are sorți de izbândă. Lui individualul îi e esențial, dincolo de acesta el neavând nimic sfânt; ba nici măcar individualul nu-i este în așa măsură de sfânt încât să nu riște totul. Dimpotrivă, Cursul lumii, care aruncă pe primul plan pe indivizi, poate la fel de bine să-i sacrifice. Prin aceasta, ca și prin contradicția în care cade adversarul său, victoria îi e asigurată. Virtutea nu poate lepăda binele de pe ea ca o mantie, dacă îi îngreunează lupta. Cursul lumii în schimb e alert și deschis spre orice. Că i s-a întins o cursă? că e și el în slujba binelui? Dar Cursul se desfășoară liber, atâta tot. El are totul *înaintea* sa.

Și el are totul de partea sa, căci deține individul, care e principiul de realizare al conștiinței înseși, chiar și al celei virtuoase. De fapt virtutea n-avea de partea ei decât un ideal, o esență abstractă, iar Cursul lumii o înfrânge în retorica ei goală despre binele lumii sau suferințele ei, despre sacrificiul față de bine și dreapta folosire a darurilor omului. O înfrânge ca o declamație vană. În timp ce virtutea antică își avea măcar semnificația ei sigură, căci se întemeia pe substanța

cetății și avea drept scop un bine dinainte existent, deci nu era dușmănoasă față de real și de Cursul lumii, virtutea aceasta nouă, a Cavalerului ca și a reformatorului moral ori a retorului politic – o virtute care invocă binele în sine și valorile absolute – cum să reziste ea în fața lumii largi?

E zguduitoare în simplitatea ei, pentru un luptător, experiența pe care o face acum, împreună cu omul ca toți oamenii: aceea că *lumea e mai bună decât credea*. Atât inima s-a răzvrătit împotriva Cursului lumii, cât și virtutea: dar Cursul lumii a biruit. Când ieși din înflăcărarea și rebeliunea inimii, ca și a voinței tale morale, și când închei cu toate eroismele și toate sacrificiile cerute de virtute, vezi că lupta ți-a fost și nedreaptă, și deșartă. Ai luptat eroic, frumos și în van.

Dar atunci, dacă așa stau lucrurile, dacă individualul și generalul nu se mai opun ireductibil, atunci cade poate și tema unui Curs al lumii. Omul avea un asemenea Curs în față atâta vreme cât vedea în sânul lui individualul desprins de orice; așa cum virtutea avea „un bine în sine“ doar în măsura în care ținea desprins generalul ei de individual. Dar e o iluzie că individualul e desprins. Insul poate să-și pară și să pară altora oricât de egoist în Cursul lumii, el e în fond mai bun decât pretinde, căci fapta sa e faptă generală. Insul nu știe nici ce face, nici ce spune când declară cinic: „Toți oamenii – până și popii aceștia, spunea medievalul – făptuiesc egoist.“ Ca și retorica goală a virtuosului, există o subtilitate vană a libertinului sau a anarhistului. Oamenii nu știu că totuși zidesc și colaborează, în nebunia lor individualistă.

Și atunci? Atunci virtutea e înfrântă, firește, dar rămâne ca *virtù*. Înțelegeți ce se întâmplă acum, la sfârșitul Evului

Mediu, în toate conștiințele acelea care, ca și noi de atâtea ori, regăseau prețul lumescului, după ce îl disprețuiseră atât de aprig? Era destinderea, era bucuria consimțirii la omul deplin, cu individualitatea și animalitatea lui cu tot. Era Renașterea.

# C. Creație

## Capitolul XIII
## ARTISTUL. SPIRITUALITATE, ANIMALITATE ȘI ÎNȘELĂCIUNE

Te salut, Renaștere! Nimeni nu vrea să te vadă, în ceasul acesta al basmului lui Hegel, dar tu apari limpede și firesc, ca o dimineață frumoasă. În sânul tău omul ca toți oamenii simte pentru întâia oară că se descătușează. E om și el. Nu se mai teme nici de sărăcia din inima sa și nici de daimonii din sine, căci fapta sa depășește granițele individualității și duce la creație. Ce splendid să nu aibă în el nici o reținere; să poată pleca din adâncul său, de la instinct chiar! Și-a cucerit dreptul de a fi om până la animalitatea sa chiar, a ajuns la *virtù*.

Cu încredere, cu pietate sau alteori cu aroganță, întocmai unui Benvenuto Cellini, putea porni să se afirme, descoperind ori creând. Ce făcea el, exemplar al umanității, se făcea în lume și era bun al lumii întregi. Întors la sine de la acțiunea în sânul lumii opace și ostile, se bucura să se descopere pe sine în primul rând și să se reîmprospăteze prin sine. Era de ajuns să se ofere *pe sine* zilei, după noaptea medievală, pentru ca ziuă să fie.

Firește, el ca atare, el ca ins, avea o înzestrare ori alta, era o natură determinată într-un fel sau altul. Dar trebuie să știți că există o conștiință negativă și una pozitivă a limitelor, iar omul Renașterii – un Benvenuto oarecare, nu și

Cellini, căci acesta era totuși dintre cei mari – o avea pe cea pozitivă. Nu putea face decât acest lucru, dar *putea* ceva; avea însușirea, capacitatea ori poate talentul acesta și se mișca în „elementul“ său ca animalul în aer ori în apă. Căci există o parte de animalitate în orice făptuitor, creator și artist. Nu pot decât să mușc, nu să împung; dar mușc. Nu pot decât să pictez, nu să cânt; dar pictez. Văd lumea toată prin culoare, și lumea se îmbibă de individualitatea mea, e una cu aceasta.

Așa pornea el spre faptă și creație – spre acea creație care despica viața sa în două, într-un înainte și după ea. Înainte de creație stătea natura sa determinată, capacitatea, talentul, caracterul său anumit, sau măcar curajul de a făptui, pe care-l avea ca om al Renașterii. N-avea alt scop decât să-și redea natura, de parcă s-ar fi minunat singur: ce să fie în el? Iar natura sa îi era toată realitatea, căci restul – cântecul sau cuvântul sau lumile de cutreierat – nu erau elementul său. Semăna puțin cu El Greco de mai târziu care, întrebat ce face în odaia întunecată, răspundea: vreau să văd culorile *mele*. Stătea deci în pragul creației, cu natura sa, care-i trezea interes pentru ceva, cu natura sa, care-i era mijloc de obiectivare, și tot cu natura sa, sortită acum să se obiectiveze. Așa se petreceau lucrurile înainte de creație.

Apoi venea fapta sau, dacă era creator, opera sa. În fața operei, propria sa conștiință se putea trage îndărăt, făcând comparații cu alte opere, ce exprimau o natură mai bogată ori mai săracă decât a sa. Dar ce importă toate deosebirile astea? Fiecare creație e o afirmare de sine și ca atare e bună. *Anch' io son' pittore*. Totul are drept la viață în jungla creației și nu poți pune în cumpănă o mărturisire cu alta: fiecare cu adevărul ei expresiv. Nici nu te vei mândri prea mult, dar nici nu te vei tângui în fața celor ce ai făcut. Asta ești, asta

trebuia să faci. Ai ieșit din somnul tău, ai intrat în ziua ta, și astfel nu poți decât să te bucuri. Benvenuto se bucura. Iar nouă ne place să ne închipuim ceasul său istoric ca o adiere de bucurie venită peste lume.

Din bucuria aceasta imediată are întotdeauna grijă să te scoată lumea largă, cu experiența ei amară. Erai perfect de acord cu tine, iar acum, când îți privești opera, nu mai ești. Ea nu se acoperă cu tine, deși e întru totul a ta; te exprimă, dar nu te și epuizează. Și în timp ce conștiința ta creatoare e mai vastă decât creația ta, iată că și de astă dată creația începe să-și ducă viața ei. În jurul ei apar operele altor individualități, opere vii și ele, fiecare cu pecetea ei și fiecare legată de împrejurări și condiționări particulare, pe care artistul nu le simțea în actul creației sale, dar care apar celui ce privește în gata făcutul operei. Totul se circumstanțiază și mumifică, totul devine piesă de muzeu. Până și fapta ta simplă capătă în ochii altora și ai tăi caracter muzeal.

Benvenuto nu știa astfel că, sub chipul său, omul ca toți oamenii regăsea opoziția dintre acțiune și lucru existent, lume dată. Și o regăsea acum ca un rezultat, pe când în ceasul „acțiunii“ pornise de la opoziție și împotriva ei. Vedea numai că opera sa, ca și fapta sa, au în ele o aparență de întâmplare, care le dă un aer trecător. Și totuși, îndărătul lor fusese o necesitate și un adevăr, altceva decât voința sa personală de creație: fusese o voință de a reda *lucrul însuși*.

Lucrul însuși – tema sau modelul acela care trimite în lume pe oameni și spre creație pe artiști – e mai mult și decât lucrul real, și decât cel purtat numai în mintea creatorului. E întrepătrunderea lor, și astfel a realității cu o individualitate. Dacă vreți, e idealul. Spre deosebire de lucrurile percepției și senzației, pe care le simți în afară, lucrul însuși nu e nici în afară, nici înăuntru. E într-un plan al său, într-o altă

subiectivitate și obiectivitate, una de prototipuri, în care ne putem regăsi cu toții. În orice comunitate de creatori și făptuitori primează valorile, prototipurile, lucrurile înseși.

Ajuns la acest idealism, creatorul Renașterii își simțea cinstea sa mai adâncă. Lucrul însuși contează, nu ce a reușit el din lucru. Îl deținea chiar dacă nu îl realiza și se bucura de el făptuind – chiar dacă fapta sa doar îl aproxima – căci măcar îl avusese înaintea ochilor. Acest lucru însuși putea perfect, invocat fiind în plinătatea lui, să-i strivească opera; el totuși crease în numele *lui*, sub semnul lui. Ba putea chiar să nu creeze defel, o bucurie a lucrului tot îi rămânea. Potrivit cu asemenea lucruri și valori, de altfel, judeca el tot ce se întâmplă, reușit ori nu, în lume, astfel că onestitatea sa lăuntrică era de a avea un criteriu pentru toți și toate.

Dar umbra lui Benvenuto Cellini se întinde peste toată creația Renașterii și poate peste orice republică a artiștilor. Un suflu de spiritualitate, animalitate și înșelăciune e peste tot. Artistul spune că se preocupă de lucru însuși ca de o realizare de alt ordin, și totuși îl vede ca o faptă a sa. Invers însă, fapta sa nu și-o ia în serios, ci lucrul însuși, cel durabil. Pe de altă parte lucrul însuși, ca și momentele lui, sunt felul cum se arată artistul altora: lucrul însuși e și al său, și al altora, creația sa chiar e și a lor. Iar de aci, „comedia înșelăciunilor" din republica artiștilor.

Artistul creează o operă și pare a se interesa doar de realizarea lucrului însuși. Obiectivând însă un ideal de creație, care e și al altora, ceilalți participă la creația sa ca și cum ar făptui ei. Dar când artistul vede care sunt înțelesurile *lor*, el le arată că e vorba totuși de opera *sa*, cu sensurile ei – deci i-a înșelat. La rândul lor ceilalți nu participaseră la lucru numai de dragul lucrului, ci și pentru interpretarea lor și actul lor creator, deci îl înșelau și ei. Atunci, să rămână fiecare

cu fapta sa – și artistul se retrage în singurătatea creației sale. Și totuși nu-i e mai puțin evident nici în singurătate, ba tocmai aci îi este, că îl interesează lucrul însuși și creația în genere. Se deschide la rândul său către creația *altora* și, stând s-o judece obiectiv, potrivit cu idealul său, se trezește că nu poate fi întru totul obiectiv: dacă laudă opera altuia, își laudă puțin și generozitatea sa de a nu-i știrbi conturul, în numele criteriului său intransigent; iar dacă o critică, nu-și poate ascunde satisfacția de a ști că are, pentru el și alții, un criteriu intransigent. Iar pe când ceilalți se simt înșelați, înșală din nou și el, arătând că au creat mai mult pentru bucuria și căutarea lor decât pentru ochiul altuia. – Ce junglă și republica artiștilor!

E o înșelăciune să spui că te interesează doar lucrul însuși, după cum e încă una să spui că opera ta e doar a ta. Dacă sensurile noastre obiective trezesc interese subiective, exercițiul subiectivității noastre are în schimb obiectivitate. Amândouă laturile sunt esențiale conștiinței. Nu vreau să vă mint! exclamă orice Benvenuto; dar *nu pot* să nu vă mint, adaugă el încet, în *Jurnalul* său. Și-ar fi dorit, ca orice artist, o subiectivitate care să fie de la sine obiectivă; dar ca artist, cu animalitatea intimă ce-i definește în fond spiritualitatea, cu înzestrarea și organul anumit prin care vede el lumea, poate el vorbi *adevărat*?

Singur actul de gândire, ieșit din impuritatea aceasta și intrat în zonele unei conștiințe sigure de ea, ar putea exprima, cu spusa unuia, gândul tuturor. Și poate că orice creator artistic, ca și orice făptuitor, resimte o dată în viață o invidie secretă pentru *gândire*. Și eu gândesc, exclamă el acum, *anch'io*; dar gândește cu marmora, cu bolovanii. De aceea Benvenuto Cellini *scrie*, iar Beethoven ajunge, într-un ceas de exasperare, la cuvânt. – Pentru celălalt Benvenuto însă,

omul ca toți oamenii, lucrurile erau mai simple: el n-avea decât să treacă din Renașterea artiștilor în Renașterea gânditorilor.

## Capitolul XIV
## GÂNDITORUL. RAȚIUNEA CE DĂ LEGEA

Există o bucurie de a gândi, una inalterabilă, pe care și artistul, și conducătorul politic, și exploratorul o întâlnesc în aventura lor, odată cu omul ca toți oamenii. Bucuriei de a făptui îi succedă bucuria de a gândi, sau poate că însăși fapta fusese gând, unul care se căuta pe sine. (Ce ai vrut să exprimi? îl întreabă cineva pe Beethoven după ce acesta a cântat o sonată. Compozitorul se reașază la pian, cântă din nou sonata și, când termină, spune: „Asta am vrut să exprim." Așa gândise și așa vroia să-și treacă gândul.)

Dacă însă nu tot ce creăm are universalitate, în schimb ce gândim cu siguranță că are. În gândirea noastră sunt adevăruri valabile pentru toți, cugetul nostru e al omului și în cuget este dată o legitate pe care nu facem, exprimând-o, decât s-o redăm generalității, solidară aci cu individualitatea noastră. Trebuia însă o Renaștere, pentru ca omul să înțeleagă că glasul său e al adevărului sau că semințele adevărului sunt în oricare dintre noi. Dacă în materie de faptă și mai ales de creație artistică mai încape deosebire între ce e al meu și ce e al tău, în gândire suntem una.

S-ar părea că omul ca toți oamenii regăsea astfel filozofia, de care mai înainte nu știuse cum să scape mai repede. Dar nu era neapărat filozofia, sau era filozofia tocmai ca protest contra Scolasticii și a tot ce e filozofie de școală. Era filozofia odată cu noua atitudine de viață și cunoaștere a omului, prin Renaștere. E drept că filozofia desfășura *în felul ei*

lucrurile, vorbind despre o „conștiință pură“ a omului, despre o certitudine că suntem ființe cugetătoare și despre tot ce decurge de aci. Așa avea să filozofeze Descartes cu „cogito“-ul său; și, în plină Renaștere, Campanella invoca și el acest *cogito*, eu gândesc, pe care toți ceilalți gânditori îl presupuneau. Dar pentru omul de rând lucrurile se puteau spune și mai simplu: *cugetul sănătos știe de-a dreptul ce e adevărat și bun*. Ca în certitudinea sensibilă, ești sau nu ești stăpân pe certitudinea asta. Alt criteriu nu-i apărea omului singur, omului proaspăt – desprins de orice autoritate exterioară – de la începuturile modernității.

Să luăm una din spusele lui de acum, de pildă vorba că „fiecare trebuie să rostească adevărul“. În vorba aceasta, ce pare întâmplătoare și banală, a stat un principiu de răsturnare și reîntemeiere a întregii gândiri și societăți. Ea e prima afirmație, când îți privești individualitatea nu ca particularitate, ci ca generalitate. Filozofii au spus acum așa – fiecare să judece ce e în Biblie – și oamenii de știință, în frunte cu Galileu, au simțit așa. Fiecare poate să spună adevărul, să-l cerceteze și să-l stabilească.

Dar ce înseamnă că fiecare trebuie să rostească adevărul? Bunul-simț e activ în toți, dar nu înseamnă că fiecare om a și gândit adevărul. Trebuie adâncire în sine sau cercetare în afară – ceea ce însă aduce un caracter de contingență, de întâmplare, în adevărurile noastre, sau măcar în felul cum le obținem. Cugetul sănătos poate ști, dar se și poate înșela asupra lucrurilor, contrar a ce făgăduia. Dacă însă spui: adevărul nu e știut, dar trebuie, ar trebui știut de oricine, atunci nu aduci decât un deziderat, deci te contrazici iarăși, de vreme ce pretindeai că știm în chip nemijlocit adevărul. Atunci, purtăm ori nu purtăm cu noi legile?

Omul modern s-a încurcat puțin în acest „toți știm", care putea foarte bine cădea într-un „nimeni nu știe". Dacă i-a reușit ceva, a fost în cunoașterea științifică în înțeles restrâns, dar și aci siguranța nu e atât a legilor, cât una indirectă, a stăpânirii de fapt pe care a căpătat-o omul asupra lucrurilor și a putinței de a dispune de ele. Știința trăiește din mila tehnicii. În alte planuri omul avea să obțină și mai puțin.

Iată pe omul cel nou, cu rațiunea lui dătătoare de legi, prescriind acum cele ce trebuie spre a pune ordine în lumea omului. „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți", îi e aci preceptul strict moral. Desprins de solidaritatea religioasă a Evului Mediu, el întâlnea nevoia unei solidarități morale și prescria ca rețetă filantropismul. Omul ca toți oamenii s-a reîntrupat pe undeva, prin Olanda veacurilor XVI și XVII. Vrea să facă bine omului; e legea sa de om să facă așa. Dar nu cumva trebuie astfel *să știi* ce e bun și ce e rău? Nu cumva ajutorul pe care îl dai trebuie să fie cu judecată? Altminteri poți să și dăunezi; iar binefacerea inteligentă, organizată, chibzuită, nu e fapta omului, ci a statului. În comparație cu fapta statului, cât de săracă și formală apare legea morală pe care o invocă insul. La fel cu cealaltă, legea de acum cădea în deziderat, ceea ce o duce la contrariul a ceea ce își propusese. *Trebuie* să faci binele, atâta tot.

Ce repede se va fi stins, ce repede se stinge de fiecare dată, în inimi, bucuria aceasta a insului de a crede că poate prescrie, institui sau măcar desfășura legile lumii și ale societății. Rațiunea pretins legiuitoare nu poate da legi. E expresia unei legități fără lege. Îi rămâne o simplă legitate formală, ca în preceptele acestea, și anume obligația de a nu se contrazice. Cu atâta tot rămâi în față: cu identitatea cu sine a câte unui principiu și a conștiinței ce-l gândește; cu tautologia conștiinței. Rațiunea se vedea, în ceasul acesta, așa cum este:

lipsită de conținut și având un simplu *criteriu* după care putea judeca orice conținut, spre a stabili, în măsura în care el nu se contrazice, dacă poate fi ridicat la rangul de lege ori nu. Din rațiune dătătoare de legi, decădea în rațiune verificatoare de legi. Stai în mijlocul unei lumi care-și prescrie *singură* legile. Tu vii să i le recunoști și să le consacri. Sunt mai multe legi pe lume decât în gândirea ta, Horațiu.

Într-un fel, era aci o mare resemnare. Iar sub semnul ei se ivește în istorie tipul omului burghez, care, chiar când vrea să răstoarne ceva, o face spre a lăsa ca lumea să fie mai bine ce este. Dacă omul ca toți oamenii, trecut prin atâtea experiențe, și-ar fi amintit de ele în ceasul când devenea o conștiință oarecare a lumii burgheze începătoare, ar fi fost puțin mirat să vadă că înfruntase toate peripețiile din lume pentru atât de puțin lucru – aproape spre a reda peste vidul vieții, de la care plecase. Și la fel, te miri să vezi în istorie apărând pe primul plan, după atâtea tipuri umane adânci, luminoase, demne sau patetice, tipul placid și puțin meschin al burghezului. Pentru atâta tot s-a frământat istoria?

Dar ce putem face decât să povestim mai departe?

## Capitolul XV
## OMUL PRACTIC. RAȚIUNEA CE VERIFICĂ LEGEA

În inima omului ca toți oamenii rebeliunea individualistă era pe cale să se stingă. Își dădea seama nu numai că el, ins, nu este exemplar în tot ce face, cum crezuse Renașterea, dar că nu e dătător de măsură nici în ce gândea, cum socotise lumea modernă la începuturile ei. Era o iluzie să creadă că spontaneitatea și prospețimea în exercițiul facultăților noastre rezolvă totul. Lumea îi stătea în față, cu toată contingența

ei. Nici o intimitate cu ea nu-l învăța ce trebuie să cunoască sau ce are de făptuit în sânul ei, nimic nu-i dădea lucrul însuși și conținutul lui. Trebuia să verifice lege cu lege, iar singura virtute a rațiunii sale era capacitatea aceasta de a cântări și judeca totul. De aceea – adăugăm noi – trebuia să se vrednicească. Omul burghez aduce, parcă pentru întâia dată, vrednicia în lume. „Știința e lungă", virtutea e grea, reușita în orice plan nu e decât bucată cu bucată. Îți trebuie prevedere, silință, răbdare, măsură și verificare, tot timpul.

Sunt multe de verificat pe lumea asta, atât de multe, încât noi, cei care povestim, știm că, de când a început cu inventarierea lor, omul burgheziei n-a încetat în nici un plan să trudească: nici în științele naturii și nici în științele omului. Dacă însă știința în general face un capitol aparte în viața omului, rămân unele aspecte și angajări de viață care-i acoperă existența toată, parcă. Sunt și aci legi? De pildă, omul burgheziei apărea în lume sub semnul proprietății, pe care el o privea ca ținând de un instinct rațional. Este vreo lege care spune că trebuie să existe proprietate? Se verifică ea? Dincolo de orice alte legi teoretice sau practice, poate că pe aceasta trebuia s-o înfrunte omul ca toți oamenii, căci era o chestiune de viață și de moarte a tipului uman la care ajunsese. De aceea omul nu cădea la întâmplare asupra temei acesteia a posesiunii și proprietății.

Te întrebi: este proprietatea o lege a oricărei orânduiri sociale? Dacă o privești în sine, fără a considera utilitatea ei pentru alte scopuri și nici condiționările ei, atunci proprietatea nu e ceva contradictoriu. Dar în principiu la fel de necontradictorie e și lipsa proprietății sau comunitatea de bunuri, sau repartiția lor egală, sau: fiecăruia după nevoile lui. Contradicția apare când nu mai consideri lucrurile în principiu. De pildă, să luăm cazul neproprietății. Dacă nu

există proprietate, dar lucrul respectiv e privit ca un bun necesar pentru satisfacerea unei nevoi, atunci e o contradicție ca el să nu aparțină nimănui. Dacă zici că lipsa proprietății nu înseamnă chiar nefolosință, ci folosința lucrului pe măsura nevoilor doar, atunci contravii prudenței umane elementare, ce nu se poate lăsa în voia sorții ci privește nevoia în general, pe întinderea întregii vieți. Dacă te gândești la o comunitate de bunuri, atunci fie asiguri fiecăruia după nevoile lui, dar atunci n-ai egalitatea pe care o vroise totuși conștiința, fie distribui egal bunurile, dar atunci nu satisfaci cum trebuie nevoia, de la care tocmai porniseși.

Și la fel și cu proprietatea, dacă nu o privești în sine, ci în momentele ei reale. În sine nu e contradictorie. Dar în fapt? Lucrul ce e proprietatea ta îți aparține și e recunoscut și de ceilalți ca având un caracter de permanență în faptul posesiunii; în realitate el e de cele mai multe ori disparent, căci îl consumi. Pe de altă parte el e recunoscut ca fiind al tău, ca deosebindu-te de alții, dar îți dă calitatea de „posesor“ și în realitate te unește cu alții. (Adică: bunul dezbină pe oameni, dar nu-i deosebește cu adevărat.) în fine, ce posezi e bun valabil pentru toți; și totuși e sortit să fie doar al tău, deci se contrazice în generalitatea lui de lucru. Ca și lipsa de proprietate, proprietatea se contrazice în toate privințele. Criteriul acela formal – că proprietatea nu e contradictorie – e iluzoriu. De altfel ar fi și de mirare ca principiul tautologic al contradicției, ce e doar formal și nu dă adevăruri teoretice, să însemne ceva pentru adevărurile practice.

Atunci rezultă că omul burgheziei lasă deschisă problema dacă proprietatea e o lege ori nu. El trăiește în dimensiunile posesiunii, jură pe ea, invocă dreptul, se luptă, înrobește pe alții și cade pentru ea, dar nu știe dacă e vorba de o lege. – Noi

însă știm cât de mult avea să facă pe alții și apoi să plătească el însuși pentru ignoranța sa.

Concluzia la care ajungea omul timpurilor moderne era că nici rațiunea legiuitoare, nici cea verificatoare nu-i dădeau legi sigure. Simțea în el, e drept, o pornire spre generalitate și se considera cinstit invocând de fiecare dată legea, pe linia acelui „lucru însuși" de mai înainte; dar dincolo de această vagă presimțire a legii, activitatea sa rămânea încărcată de contingență. Iar când câte o conștiință individuală vine să instituie de-a dreptul legi și să pună ordine în lume – cum fac statornic dictatorii aceștia dintr-un plan ori altul, un ceas ori altul –, ea săvârșește un act de tiranic orgoliu.

Dacă deci lăsa deoparte cunoașterea științifică, omul modern se trezea afirmând doar sensuri individuale peste tot. Dar trebuia să ajungă la un strat mai adânc! Poate că totul, până și știința noastră într-o privință, se împlântă într-o substanță mai adâncă decât insul. Poate că abia într-o comunitate spirituală – națiune, grup de națiuni, lume istorică, cultură – activitatea și cunoașterea noastră să fie legale.

Noi, cei care povestim, trebuie să recunoaștem că, în ciuda puținătății lui, omul burgheziei era cel dintâi care își punea problema *istoriei*. Abia în lumea lui istoria, perspectiva istorică, integrarea istorică a lucrurilor și destinelor deveneau cu putință. Ca burghez, omul ca toți oamenii se trezea la o nouă conștiință. Cine știe dacă împletirea dintre conștiința istorică și burghezie nu e un moment unic în istorie? dacă după dispariția omului burghez va mai exista obiectivitate și adâncime istorică? – Și pe urmă, spre a face dreptate totală burgheziei, nu uitați că în ceasul ei, abia, Hegel a fost cu putință, acest Hegel care să povestească istoria omului ca toți oamenii.

Într-un fel, și până acum omul acesta refăcuse istoria, dar pe linia individualităților: fusese când Elpenor, când Euthydem, când un senior medieval, când Benvenuto. Dar acestea fuseseră măști, simple măști desprinse din procesiunea mai vastă a lumii istorice. Într-o asemenea *lume* trebuia deci integrat insul. Iar supunerea insului față de acest sine lărgit nu e cea față de un stăpân personal și arbitrar, ca în primul ceas. Legile comunității, în care te scufunzi acum, sunt legile tale și gândul tău. Așa cum te hrănești din roadele pământului înconjurător și doar ele îți priesc, la fel trăiești rosturile, deprinderile și gândurile lumii sale. Sunt acolo legi de neclintit, ca legea nescrisă a Antigonei:

> Necum de azi ori ieri, ci-ntotdeauna
> E vie ea, și nimeni știe cum.

Să le îndreptățești? Dar legile acestea *sunt*. Ce se cade și ce nu se cade, ce e adevărat și drept n-au nevoie de justificări prin rațiunea legiuitoare ori verificatoare. Justificarea e începutul fărădelegii. Așa sfârșește „rațiunea“, în ceasul căreia suntem: la riscul fărădelegii, dacă nu se împlântă ea însăși în substanța istoriei. La fel individualitatea, dacă nu-și recunoaște o substanță comunitară, căreia îi e doar realitate și organ.

Ajuns, ca om al burgheziei, până la capătul istoriei, sau măcar la Hegel, care-l scosese din neființă și-l făcuse îndărăt, în mările începutului. Poate de aceea îi venise în minte versul din Antigona, ca o prevestire că trebuie să ia totul de la început. Iar surprinderea sa era să vadă că nu Hegel, ca un demiurg iritat, îl precipita îndărăt, ci că, printr-o logică pe cât de neștiută lui pe atât de sigură, el se scufunda acum singur.

PARTEA A PATRA

# Spirit

## INTRODUCERE LA SPIRIT

E un făcut ca nimic să nu-i reușească omului dintr-o singură dată – și așa nu ieșea dintr-odată la lumină nici chipul lui adevărat. *În principiu* omul e ființa aceasta individuală, care ia câte o întruchipare caracteristică la fiecare respirație a Timpului. În principiu deci, istoria lui e istoria individualităților. *În fapt* însă, insul singur ajunge la un ceas când nu se poate înțelege pe sine decât prin istoria comunităților. Și dacă istoria individualităților începe cu „eu", cu acel „știi cine sunt eu?" al primei conștiințe de sine, cealaltă începe cu *noi*, cu conștiința de sine a familiei și cultul morților. Ceva mai adânc vine să învăluie destinul individual, dar în același timp ceva mai concret: te naști nu în mările calde ale Vieții în general, ci în mările lumii tale.

Tot timpul, din clipa când întâlnise vidul vieții problema omului ca toți oamenii era să-și găsească echilibrul în mijlocul lumii. Cu rațiunea observatoare, simțea bine că lumea e ceva de ordinul său, inteligibilă sieși, dar o vedea în afară. Apoi, în loc să caute în afară lumea, instituia legea inimii sale; pe urmă purta cu el „lucrul însuși" și-l realiza ca operă, ca lege ori măcar ca un criteriu. Dar totul era suspendat, parcă: era *despre* ceva, ori împotrivă a ceva, ori fără ceva – pe când acum răspunsul vine neașteptat: ca ins, el nu era în

mijlocul lumii, ci el însuși era lume. Trăia în spiritul unei lumi, putea fi conștient de acest spirit, sau spiritul devenea conștient de sine în el. Iar vidul vieții îl umple nu Viața, ci lumea ta.

Trăise deci *în spirit* și nu știa. Toate întruchipările individuale prin care trecuse, cele ale conștiinței, ale conștiinței de sine și ale rațiunii, țineau de spirit, erau abstracte din viața mai largă a spiritului. Și ce e spiritul? E viața morală a câte unei ginți, a unei comunități, a unei epoci. Să nu spuneți însă că e o formă de particularitate; căci după cum insul nu era particularitate, ci omul se manifesta întreg în el, la fel acum spiritul e întreg în viața câte unei comunități. Vâslind cu greu în oceanul vieții, insul ajunge, ca la o insulă a fericirii, la conștiința că e integrat într-o comunitate de la care ia și căreia îi dă totul. Acum poate să se odihnească.

Sau curg și lumile? avea și acum să curgă el, cu insulă cu tot? Ca printr-un vis îi trecură pe dinaintea ochilor cele ce stăteau să vină: prima lume istorică, începută cu familia și cultul morților, apoi lumea greacă veche, lumea greacă clasică, lumea romană, cea medievală, lumea rațiunii naturale, a Revoluției, a eticii burgheze, toate călătorind peste timp și odată cu el.

# A. Spiritul adevărat. Comunitatea

## Capitolul XVI
## LUMEA MORALĂ. BĂRBATUL ȘI FEMEIA

Aventura omului ca toți oamenii se varsă într-o aventură mai vastă, cea a lumii pe care cititorul o cunoaște bine, lumea istorică propriu-zisă. Omul se deschide singur către o asemenea lume, recunoscând: „eu nu sunt eu, o lume întreagă trăiește prin mine“. Totuși nu trebuie să credem că omul nostru și-a încheiat cariera. Într-un sens, abia acum și-o începe, dar pe o scară mai mare și în forme mai concrete. Căci abia acum el e *om adevărat*.

Astfel, până acum n-a fost vorba decât de om în general, nu de omul concret, ca bărbat și femeie. Era și aceasta o abstracțiune, ca tot ce e desprins de spirit. În sânul spiritului însă, omul e om anumit și slujește un rost în lume. Spiritul, care e viața de comunitate, se dezbină după felul cum îl privește conștiința noastră; îl vezi de-a dreptul ca în senzație, ai certitudinea lui nemijlocită, și atunci capeți, cu femeia, înțelesul unei rânduieli divine în comunitate, anume familia; sau îl vezi, ca în percepție, în varietatea raporturilor dintre oameni, și atunci ai cu bărbatul înțelesul uman al comunității, viața publică și stăpânirea. De o parte femeie, senzație, divin, familie cu Penații ei, de alta bărbat, percepție, uman, stăpânire cu ordinea ei. Ce izbitor e faptul că și pe scară istorică omul ca toți oamenii reface treptele începutului

său ca ins: senzație și percepție. Și ce sugestiv, poate, ca femeia să trăiască pe dimensiunea celei dintâi, în timp ce bărbatul trăiește pe cea a percepției. O stranie și adâncă logică învăluie viața omului.

Cu familia de o parte și stăpânirea de alta reîncepe istoria, sau începe abia acum cu adevărat. Ele sunt principiul oricărei comunități. Dar ce sunt fiecare? În ce echilibru stau și în ce tensiune intră?

*Familia* își are viața ei morală, aducând o pietate enigmatică în nepăsarea firii. Simpla legătură naturală dintre membrii ei nu-i dă sensul ultim, după cum nu i-l dă nici sentimentul. Te-ai putea gândi la nevoile vieții, sau la cea de ocrotire, dar ele sunt doar mijloc către ceva mai general. Nici relația insului cu întregul familiei nu-i explică taina, căci scopul conștient e tot insul. Pietatea spiritului de familie e mai adâncă, ea privind *insul ca generalitate*. Nici un serviciu adus altuia, și nici măcar opera de educație, ca o continuă strădanie de modelare și pregătire a cetățeanului de mâine, nu explică sensul moral al familiei. Acesta privește nu devenirea, ci *ființa* insului, nu pe cel viu, ci generalitatea destinului familial; într-un sens, privește pe cel mort, umbrele. Ceea ce face ca o familie să fie ce este sunt morții ei, iar cultul moților vine să deschidă istoria. Insul viu de același sânge transfigurează moartea naturală, ridică ființa celui săvârșit la treapta de individualitate generală, iar resturile lui pământești nu le lasă pradă puterilor elementare, ci le cunună cu individualitatea netrecătoare a pământului ce domină acele puteri. Așa se îndeplinește legea divină, care nu e fără putere în fața celei umane, chiar dacă n-are îndărătul ei decât umbre.

De partea ei, rânduiala umană se individualizează în *stăpânire*, care îngăduie fiecărui membru să aibă viață proprie,

deci și familiei ca element al realității comunitare. Dar totodată spiritul întregului vine să și nege independența părții. Spre a nu lăsa părțile să se izoleze în viața lor închisă, spre a le reda sensul întregului și a le face să-și simtă stăpânul, moartea, stăpânirea le scutură din când în când prin război. Spiritul le apără astfel de căderea în existența naturală, afirmându-și totodată libertatea și puterea. Dar așa, apare mai mult caracterul său negativ. Pozitivul său vine tot din familie, și aci trebuie să te întorci ca să înțelegi viața comunității.

O subtilă facere și desfacere are loc în sânul familiei. Totul se petrece în inimi – dar ce vaste sunt inimile și câte nu aduc pe lume ele! Familia apare ca relația dintre soț și soție, părinți și copii, frate și soră. Pirma formă de relație este una naturală, doar imaginea recunoașterii în spirit; conținutul ei real va fi copilul, în care relația soților va dispărea. La fel este cu relația a doua, ca și cu pietatea părinților față de copii și invers; la părinți e în joc emoția de a avea conștiința realității lor în altul, ce are totuși realitate proprie; la copii, emoția de a vedea devenirea lor atârnând de altcineva, disparent însă și de care trebuie să se despartă. Amândouă aceste relații rămân prinse într-o anumită instabilitate.

Relația *pură* e abia între frate și soră, iar fraternitate există doar la om. Fratele și sora au același sânge, dar ajuns la echilibru între ei. Nu se doresc și nu și-au dat, nici primit unul de la altul ființa; sunt independenți. De aceea feminitatea are, ca soră, cea mai mare presimțire a esenței morale – și nu pe linie naturală. Un suflu de supranaturalitate e în feminin, ca soră. Ca fiică ea trebuie să-și vadă părinții săvârșindu-se, pentru a fi ea însăși; ca soție și mamă resimte ceva natural și disparent în relația ei, într-un sens și ceva accidental: nu acest om, nu acest copil, ci un om și un copil în

genere sunt în joc; căci spre deosebire de bărbat, viața ei e îndreptată, în familie, tocmai spre general, pe când bărbatul are generalitatea ca om al vieții publice și păstrează față de sine și în rest dorințe individuale, lucru ce îi este o impuritate femeii. În schimb recunoașterea ei în frate e neîntinată de nici o dorință și de nimic particular ori întâmplător. De aceea pierderea fratelui îi e de neînlocuit, iar pietatea sorei față de el este supremă.

Dar relația dintre frate și soră este și granița familiei. Acolo unde se împlinește un lucru începe și disoluția lui. – În frate, spiritul familiei se individualizează, fratele se îndreaptă spre altceva, părăsind viața morală imediată a familiei, spre a cuceri sau produce una conștientă de sine. El trece din rânduiala divină în cea umană, în timp ce sora rămâne păstrătoarea celei divine. Bărbătescul și femeiescul depășesc astfel condiția lor naturală, încărcându-se cu o semnificație pur morală, potrivită celor două rânduieli. Fiecare rânduială cu individualizarea și înzestrarea ei, aproape naturală, ca vocația artistului; dar acum o vocație de ordin mai general. Iar aceste două chemări vor însufleți comunitatea. Într-un sens deci din familie pleacă totul și se poate spune că rânduiala umană e pusă în mișcare de cea divină, pământescul de subpământesc și conștientul de inconștient.

Așadar de o parte comunitate, ca stăpânire și familie, de alta conștiințe individuale, ca bărbat și femeie. În acest climat, abia, se manifestă și făptuiește insul. Omul ca toți oamenii înțelege acum că *aci* și nu în gol se împlinea tot ce trăise până acum: starea de conștiință, de conștiință de sine și de rațiune. În particular cunoașterea, acțiunea și creația sa fuseseră în fapt ale lumii sale. Ce *observase* el și ce cunoștea, dacă nu deprinderile, atitudinile, sensurile lumii din care se trăgea? Căci cunoaștem, chiar științificește, doar ceea ce

am învățat de la lumea noastră să știm; știm ce se știe. La fel, *acțiunea* sa fusese, fie plăcere în sânul familiei și necesitate în fața stăpânirii; fie lege a inimii ce vroise să se impună comunității sale; fie virtute ca supunere la comunitate. Iar *creația* sa, cu obsesia de a reda „lucrul însuși“ – că e artă, că e gândire, ori ceva de ordin practic –, era de fiecare dată îmbibată de sensurile lumii sale.

Totul pare astfel a fi în echilibru, între tine și lumea ta, în ceasul dintâi al spiritului. Dacă afirmările individuale, care în fond singure aduc însuflețirea, înfrâng rânduiala obiectivă, atunci spiritul întregului intră în funcțiune și restabilește justițiar ordinea. Dar nici justiția nu e ceva străin insului. În schimb, când comunitatea copleșește pe ins, acesta își face dreptate în numele puterilor subpământene, al Eriniilor sale. De altfel o singură nedreptate adevărată, un singur lucru *străin* de el i se poate întâmpla, unul venind din partea firii nepăsătoare: curmarea vieții. Dar familia știe să înfrângă nedreptatea aceasta prin cultul ei.

Lumea morală e astfel neîntinată de nici o dezbinare. Omenescul și dumnezeiescul sunt în cumpănă. Cât vor rămâne așa? Cum să rămână așa?

## Capitolul XVII
## FAPTA MORALĂ. FRATELE ȘI SORA

Istoria începe prin cultul morților și se continuă cu fapta celor vii; iar fapta aduce dezbinare. Tânărul, fratele, se desprinde de mările calde alor săi și pleacă în larg. El nu e o simplă umbră, cum vrea spiritul de familie, nici simplă unealtă a voinței obștești încorporată în stăpânire; este el însuși, ajuns în ceasul conștiinței de sine. De aceea își vrea

fapta *sa*, cu riscul de a tulbura tihnita rânduială a vieții de familie. Iar fapta sa va însemna până la urmă împotrivire, trezind înaintea ei necesitatea grea a destinului. Un zvon tragic e în toate văzduhurile, și am putea fi oriunde în istorie, la capitolul acesta, dar suntem cu omul ca toți oamenii, în Grecia. Aci istoria devine exemplară, ridicându-se până la o expresie de artă. Scena teatrului grec e scenă a lumii.

Cel care pornește spre faptă știe ce are de făcut, după cum știe și cel în care fapta trezește fapta. Dar fiecare știe numai de dreptatea sa, potrivit cu legea care îl însuflețește, umană sau divină, adică, în mare, potrivit cu natura sa de bărbat ori femeie, iar nu după alegere. De la început sunt în joc caractere determinate, ce se înfruntă și se ignoră în justificarea lor mai adâncă. Antigona, ce slujește divinul, resimte rânduiala umană, încorporată de Creon, drept o violență arbitrară, pe când slujitorul umanului vede la soră doar nesupunerea față de legile publice.

Substanța morală a comunității s-a distribuit după două legi – cea a cetății, știută explicit, cea divină resimțită implicit – și fiecare lege își are agentul ei. Dar omul ține de amândouă, și de aci dezbinarea sa cu sine și vina adusă de faptă. Nu poți făptui decât după *o* lege, și astfel fapta ta e vinovată ca fiind parțială și mutilatoare. *Ești vinovat, orice ai face*. Nevinovată e doar piatra ce nu făptuiește; nici măcar copilul.

Înțelegeți tot ce resimte aci omul, cel de totdeauna, și ce impresionantă pagină de istorie stă să se scrie? Întotdeauna ne aflăm, cu fapta noastră, sub riscul și sub semnul unei vini. Vinovat nu ești tu, ca ins anumit; porți cu tine o vină ca exemplar al speței umane, despicată cum este. Și dacă peste vina aceasta generică omul istoric trecea, căci el nu are întotdeauna în fața-i, ca în ceasul Greciei vechi, cele două ordine, vina reapare sub alte chipuri: ești vinovat că aparții unei clase

ori caste. N-ai făcut nimic rău și totuși, de îndată ce făptuiești, ești vinovat ca om. Acest lucru l-a spus lumii tragedia greacă.

În esența lor, rânduielile sunt unite, în fapt dezbinate. Simpla faptă cheamă fapta ostilă ei. Pentru că făptuitorul ignoră îndreptățirea celeilalte rânduieli, realitatea i-o poate și ascunde: așa cum nu-i dezvăluie lui Oedip pe tată în ofensatorul pe care-l ucide și nici pe mamă în regina ce va lua ca soție. Lucrurile nu ies la lumină decât când fapta s-a săvârșit, când nici măcar tu nu mai poți tăgădui vina ta. Erai solidar cu cealaltă ordine, neștiută ție, și ai călcat-o. Poate că vina e mai pură dacă, într-un fel, știi totuși de ordinea cealaltă, cum știe Antigona care sunt legile cetății. Dar și într-un caz, și într-altul abia prin faptă realizezi împletirea ordinelor și parțialitatea ta. Cu sentimentul vinei, capeți o conștiință morală deplină, dar astfel ți-ai pierdut caracterul, unilateralitatea, și te duci la fund cu *pathos*-ul tău cu tot. Numai că totodată ai vădit și parțialitatea celeilalte ordini. Triumful uneia din părți ar fi o mutilare și un dezechilibru. Justiția absolută stă în supunerea ambelor părți față de substanța morală, ce apare acum ca putere negativă, *destin* atotputernic și drept.

Și iată în actul lor viu parțialitatea faptei și echilibrul destinului, odată cu cei doi frați ce se combat, Eteocle și Polynice. Tânărul iese din natura cea fără de conștiință a familiei, spre a deveni un ins al comunității. Dar că aparține încă naturii de care s-a desprins o arată faptul că e dublat de fratele său, cu drepturi egale la domnie. Iar dreptul lor egal îi prăbușește pe amândoi, căci sunt deopotrivă de nedrepți în fapta lor. Omenește a căzut în vină cel care a atacat comunitatea sa; împotrivă-i are dreptate cel care îl privește doar ca ins desprins de comunitate. Dar și primul îl privește pe acesta așa, chiar dacă îl vede în fruntea cetății,

căci îl condamnă ca legând de persoana lui viața comunității. Amândoi cad și cetatea rămâne. Totuși ea va cinsti pe cel care s-a găsit între zidurile ei, pe celălalt nu. Și atunci cetatea intră în conflict cu legea divină, ce are cu ea umbrele.

La început legea divină e înfrântă, în persoana Antigonei, de cea a lumii, a cetății; numai că aceasta se primejduiește singură, de vreme ce ea însăși își are obârșia în puterile subpământene. Triumful cetății va fi și înfrângerea ei. Cel mort găsește unealta care să-l răzbune, de aceeași tărie cu comunitatea: sunt alte cetăți, vecine, ale căror altare au fost întinate cu resturile pământești cărora nu li se dăduse cinstirea cuvenită, resturi aduse de câini și păsări – iar cetățile acelea lovesc acum cu război pe cea care a călcat pietatea familială.

Rezultatul înfruntării lumilor, adusă de faptă, este prăbușirea uneia din ele, a cetății care negase legea divină și pe care acum aceasta o neagă la rândul ei; este deci prăbușirea amândurora. Dacă însă aci înfruntarea lumilor a apărut deschis și patetic, ea se petrece întotdeauna și cu același rezultat în zonele mai ascunse ale comunității. Ce subtil subminează principiul feminin, chiar în formele sale mai joase, o cetate care îl subminase. Căci femeia nu se împotrivește cetății numai cu subpământescul ei, ci și cu agenții ei în viața publică. Pentru că cetatea se desprinde de Penați și macină familia, care era totuși elementul ei, femeia – această eternă ironie a vieții publice – se răzbună. Ea știe să prefacă prin intrigă scopul obștesc al stăpânirii într-unul privat, convinge pe conducător că statul e bunul lui și-i redă un sentiment de familie în cele publice. Alteori suscită la viață pe câte un Alcibiade.

Surori bune ale Antigonei, în felul lor, reginele și favoritele prefac, pe cei ale căror înțelepciune și maturitate îi pusese în fruntea treburilor, în obiect de batjocură și adversitate pentru tinerimea necoaptă, din sânul căreia tot femeia ridică și pune în valoare pe fiu, pe frate și soț. Stăpânirea nu

se poate menține decât oprimând acest spirit al protestului individual, dar tocmai că îl intensifică astfel. Rebelul ar fi totuși neputincios dacă stăpânirea însăși nu l-ar recunoaște drept izvor de forță al ei și nu l-ar folosi în înfruntarea cu război a altor comunități, cerându-i participarea și sacrificiul. Căci războiul afirmă dreptul comunității asupra inșilor, dar trezește totodată spiritul de disoluție a ei. Tânărul cel viteaz – erou al femeii – iese pe primul plan. Acum vigoarea naturală și ceea ce pare a fi un hazard al luptei vin să hotărască de soarta câte unei comunități, cu sensurile ei cu tot. Numai că spiritul comunității s-a și prăbușit.

La fel cum Penații s-au resorbit în spiritul comunității, aceasta se resoarbe acum într-o generalitate simplă și moartă, în mase umane, unde viu n-a mai rămas decât insul. Cetățile cad una câte una în fața celei mai mari – a Romei.

Așa se sting pe rând cetățile antice. Mișcate dinăuntru de neliniștea spiritului ce le însuflețește, cu dezbinarea lui, ele își căutaseră afirmarea doar în imediat, la nivelul naturii – în orașele acelea pe măsura imediatului – și ajungeau la afirmarea forței lor naturale, spre a fi îngrădite, înăbușite și desființate din afară, de spiritul care depășise condiția naturii. Cetățenii lor supraviețuiau, dar nu cu spiritul comunității lor, ci drept simpli cetățeni ai unei lumi mai generale, atomi ai unei societăți, ai unui imperiu.

## Capitolul XVIII
## STAREA JURIDICĂ.
## UN CETĂȚEAN ÎNTR-UN IMPERIU

*Civis romanus sum*, se gândi omul, trezindu-se din nou în lumea romană. Curg așadar și comunitățile, nu numai indivizii.

Comunitățile de la începuturile istoriei duc singure la lumea greacă, iar aceasta, cu disoluția ei, deschide către lumea romană. Sau: de la cultul morților treci la cultul zeilor și te îndrepți spre cultul imperial. Sau încă: familia întemeiază cetatea, aceasta distruge spiritul de familie, dar familia macină cetatea și amândouă cad pradă disoluției, violente ori nu, ce lasă în urma ei doar cetățeni ai unei lumi cosmopolite. Dinăuntrul ei așadar *comunitatea* se mișcă singură către *societate*. E o lege statornică a comunităților de a trece în societate – cum s-a spus –, dar exemplară devine ea în trecerea de la lumea greacă la lumea romană. Acum se întemeiază statul cel vast, vor apărea relațiile juridice între cetățeni, insul se va concentra asupra bunului său, iar dreptul, atât de legat de verbul „a avea“, va fi creația principală a lumii acesteia. Căci dreptul este expresia pierderii de substanță a oamenilor și a diluării lor în masa societății.

Din toată densitatea lumii morale, cu sensuri religioase și umane, au rămas doar persoana și relațiile între persoane. Generalitatea s-a pulverizat în atomi și toți inșii sunt egali între ei, toți fiind persoane juridice. Pe scena cea mare a lumii a rămas sinele individual, a cărui unică problemă este, ca în ceasul dintâi al conștiinței de sine, recunoașterea sa de către alt sine. Doar așa capătă fiecare greutate și substanță – dar ce săracă și exterioară substanță! Renunțarea aceasta la o substanță și realitate mai vastă, de care să țină insul, îi mai apăruse omului ca toți oamenii, cu stoicismul și cu „liber-

tatea de gândire“, care rezultau din dominație și sclavie, cum rezultă acum „persoana“ din conflictul comunităților și din noua formă de viață a spiritului. Dar în timp ce, cu stoicismul, omul trăia pe plan individual momentul acesta, acum îl trăiește într-o lume reală, o societate bine determinată în istorie, cum era lumea Romei.

Cel care simte o asemenea logică a istoriei, ca și reluarea ei în cercuri tot mai largi, nu se poate mira să vadă că starea juridică de acum reface căile stoicismului de mai înainte. Stoicismul ducea la libertatea de a gândi și chiar de a tăgădui orice, deci la rătăcirea de la un conținut la altul. La fel, acum, rămâne libertatea vidă a persoanei, în timp ce conținutul poate fi oricare. Esențiale sunt raporturile, nu realitățile, în orice societate. Și atunci, se întâmplă și pe scara comunității istorice ceea ce se întâmpla conștiinței individuale, care trecea de la stoicism la scepticism și apoi la sfâșiere: persoana, fericită o clipă să se vadă în societate respectată, susținută juridic și pusă pe primul plan, își înțelege apoi vidul și precaritatea, în pustiul împărăției în care se află.

Ce-i rămâne persoanei, în lipsă de orice conținut, este posesiunea, în toată varietatea ei. E singurul lucru stabil; a avea fixează pe om, în clipa când *a fi* nu-l mai susține. Căci suntem poate, ca oameni, jocul câtorva verbe auxiliare și locul disputei lor. Aci învinge „a avea“, în omul ca toți oamenii. Iar în urma verbului acestuia auxiliar venea întreg cortegiul de legi, măsuri, cutume, prescripții, sentințe și jurisprudențe ale dreptului, venea Codul. Și totuși posesiunea, oricât de garantată juridic și ea pe de o parte, oricât de personală pe de altă parte, are ceva precar în ea. Adevăratul conținut al bunului meu – fie că e posesiunea exterioară, fie că sunt darurile mele și caracterul meu, ceea ce „am“ în mine – stă la dispoziția altcuiva, Dacă am titlul lor juridic

și eu însumi sunt, ca persoană, subiect juridic, îndărătul meu stă un subiect *politic*. Mizeria de totdeauna a stării de drept este că sau slujește, sau atunci cade în fața stării de fapt.

Într-adevăr, în universul acesta haotic, de atomi personali, există un centru – un simplu punct și el – care dispune cu adevărat de lucruri și de tine. E conducătorul politic, este mâna de conducători, sau este împăratul. Cel ce-și pierde patria cade în lotul împărățiilor. Împăratul e o ființă singulară și el, dar față de vidul celorlalte persoane ține loc de esență reală. Nu se ajungea oare până la cult imperial, cult al persoanei, la Roma? Dacă el e persoană, e totuși una față de *toate* celelalte la un loc, care sunt adevărate doar în generalitatea pluralității lor. La rândul lor aceste persoane alcătuiesc generalitatea celei dintâi, dându-i conținutul. Și iată atunci pe împărat ținând în frâu persoanele, ce altfel ar cădea în anarhie, dar iată-l pe el însuși simplu subiect uman, principiu de anarhie și arbitrar.

Căci stăpânul acesta nu are cu adevărat conștiința puterii sale decât desfigurând. (Neron și Caligula sunt împărați autentici și ei.) Forța sa nu rezidă în forța de unificare conferită de spirit, în care s-ar recunoaște cu toții. Conștiințele de sine sunt departe de a se recunoaște în el, își păstrează rigiditatea și se refuză oricărei solidarizări. Sunt legate de împărat negativ, silnic, printr-un simplu spectru de consistență. El le e mai degrabă dușmanul. Iar dacă persoana își simte cu adevărat, în acest ceas, lipsa ei de substanță, de vreme ce n-are greutate decât printr-un astfel de stăpân, ce poate fi în inima unui stăpân care există doar prin ceea ce pustiește? „Ce artist piere cu mine!“ spune împăratul acela murind. Toți fuseseră, în bine ori în rău, numai artiști, ca Neron.

În virtuozitate – juridică, politică, militară ori economică, în virtuozitatea de a reține anarhia și de a diviza dușmanii – sfârșesc totdeauna „societățile“ și sfârșea imperiul

Romei. Pe alte dimensiuni, omul ca toți oamenii regăsea nefericirea de a ști că adevărul său ca ins e în afară de el și de a vedea că el nu e decât un lucru, aproape o țeastă, ca în experiența sa rasială. Dar acum, nici o rațiune și nici un Aristotel nu veneau să-i mai dea iluzia că poate înfrunta singur lumea cea vastă. E adevărat că umbra lui Aristotel se întinde peste toată lumea medievală ce stă, în veacuri lungi, să apară. Dar pe scara comunităților refacerea e mai trudnică și nespus mai puțin imediată. Totul, începând cu prefacerea și facerea de noi neamuri, va aduce mijlocirea. Creștinismul însuși, ce apare, nu e decât o uriașă refacere în numele și sub semnul Mijlocitorului.

Omul, ale cărui sensuri și valori sunt acum *în afară* de el, trebuie să și le însușească, să se modeleze și să se supună *culturii*, în sens larg. Lumea cultului a murit. Din învălmășeala acelei prăbușiri se ridica, lent, o lume a culturii.

# B. Spiritul înstrăinat. Cultura

## Capitolul XIX
## TEMPORALUL ȘI SPIRITUALUL

Noi nu pierim, dar zeii noștri mor fără întoarcere. Mureau acum zeii cei vechi, iar lumea antică a cultului și a imediatului murea, făcând loc unei lumi creștine a mijlocirii și culturii. Cultul imperial era ultima formă de cult cu putință, una degradată. O lume de valori mai generale lua locul zeilor locali – lumea universalității medievale. Acum Dumnezeu era al tuturor neamurilor, istoria o făceau toate semințiile, nu o mână de oameni de la Roma, și omul ca toți oamenii simțea – pentru a câta oară? – că totul era de luat de la început. (Poate că și azi, în veacul XX, adăugăm noi, ne pregătim să trecem din lumea împărățiilor și a zeităților naționale în cea a culturii și modelării. Către ce?)

Într-o lume fără substanță și fără echilibru, cum se regăsea lumea de după Imperiul Roman, omul e *altundeva* decât îi e dat. Dacă nu se înstrăinează și se educă, dacă rămâne ce este în imediat, atunci cade pradă stăpânitorilor și anarhiei. Un sentiment de exil se întindea peste lume. Anticul trăise într-un „acasă“, pentru el exilul echivalând cu moartea. Acum nimeni – decât cei ce trăiau provizoriu în nevinovăția semințiilor, câteva triburi germanice – nu mai știa de angajarea antică în substanță.

Oamenii nu erau în ordine, deci trebuia să se deschidă către ea. Dar, ca și la antic cu rânduiala sa lumească și cea dumnezeiască, ordinea spre care năzuiau era îndoită: temporală și spirituală. Omul se vedea deopotrivă năzuind spre cele două ordini, ce-i erau străine, cum străine între ele le socotea și inima sa. Ca două istorii deosebite, a temporalului și a spiritualului, avea să le trăiască el, fără să știe că vor sfârși într-una singură.

### Temporalul

Povestea Evului Mediu începe, așadar, cu oameni pe care nu egalitatea lor juridică de cetățeni ai unui imperiu îi califică, ci meritele lor personale, într-un sens puterea lor de a se modela și educa. Cultura pleacă de jos, de la disciplina de sine, de la îngrijirea bunului său ca și a naturii sale umane, de la felul cum ții sabia în mână, cum înfrunți pe oameni și cum știi să te depășești. Câtă cultură ai, atâta realitate și putere. Asta știa lumea singuraticilor, de la începuturile Evului Mediu, care trebuia să se afirme luptând și făcându-și loc în lume.

Pentru astfel de inși, încă de la început unele sensuri de viață apar ca bune, altele ca rele: unele îi sporesc, altele nu. Bune sunt sensurile valabile pentru toți, cele care, ca aerul, creează o atmosferă unde toți pot respira; rele sunt sensurile ce ne dezbină, instabile și alunecoase ca apa. Bună la prima vedere este puterea de stat, adică ordinea publică pe care o creăm și slujim; rea, tot la prima vedere, este bogăția.

Dar ce-i rămânea omului medieval decât să se califice potrivit uneia sau alteia din cele două rânduri: onoruri sau bogăție? Iar omul ca toți oamenii retrăia, pe scară istorică, dezbaterea ce-i apăruse mai înainte în sufletul său de mic

senior medieval, aflat în castelul său pe o râpă. Ce e de întreprins? Să-şi ia plăcerea? sau să slujească? Dar puterea de stat, care e opera tuturor, poate funcţiona şi ea, odată înfăptuită, ca bogăţia, în interesul unuia, deci devine rea; bogăţia în schimb, expresie a egoismului şi a dezbinării de ceilalţi, sfârşeşte în realitate spre a fi în folosul tuturor, deci ar fi bună. Atunci ce e bun şi ce e rău?

Bună e adecuaţia, fie la puterea de stat, fie la bogăţie; rea e inadecuaţia la ele, deci cu sine. De aci, cele două întruchipări ce ies atât de izbitor la lumină în Evul Mediu: conştiinţa *nobilă* şi cea *josnică*. Prima găseşte ceva adecuat sieşi în forţa publică şi se supune servind cu pietate; la fel, în avuţie găseşte un mijloc de afirmare a sa şi de aceea e recunoscătoare suzeranului care i-a acordat-o. Conştiinţa josnică, în schimb, vede simplă dominaţie în suzeran, îl urăşte şi e gata să se răzvrătească dacă poate; iar în bogăţie vede doar o satisfacţie trecătoare, nu o învestire mai adâncă a fiinţei sale. Noi, cei care povestim, ştim că nu nobilul incorpora neapărat conştiinţa nobilă, ci mai degrabă cel care avea să fie numit mai târziu „l'honnête homme"; şi mai ştim că în tensiunea ce se deschidea între nobil şi omul de rând se reedita, în secole lungi, ceva din lupta dintre stăpân şi sclav, unde nu primul dădea până la urmă măsura omului. Dar tocmai de aceea istorisirea noastră poate urma firul istoriei şi să înceapă cu nobilimea.

Pentru nobilimea din prima parte a Evului Mediu, puterea de stat şi onoarea stau pe primul plan. Nobilul renunţă la unele din titlurile sale individuale, se „educă" în spiritul vieţii publice şi capătă stima celorlalţi şi a sa. Prin gestul *său*, puterea câte unui senior, fie el chiar „rege", devine reală; căci recunoaşterea stăpânirii face stăpânirea. Suntem încă în ceasul când nu există cu adevărat monarh, ci nobilimea

e dominantă. Acum nobilul e vasalul cel mândru, ce se dăruie pentru onoarea lucrului mai degrabă decât a unei persoane anumite. Limbajul său ar fi sfat, pentru binele tuturor, dacă nobilul ar avea cui să-l dea și dacă n-ar conta mai mult fapta sa decât vorba. Veacuri întregi avea să fie așa.

Ce se întâmplă însă astfel este că nobilul nu-și sacrifică și voința sa mai adâncă, spiritul său de castă. Dacă vorbește despre binele general, și-l rezervă în fapt pe al său, cade în inadecuație cu puterea de stat și începe să aibă ceva din conștiința josnică și din spiritul ei de rebeliune – cum s-a întâmplat cu nobilimea dinaintea monarhiei efective. Prin urmare conștiința nobilă nu s-a educat încă deplin, chiar dacă e gata să-și sacrifice viața. Ea trebuie să se sacrifice cu cugetul ei intim cu tot, iar aceasta se face doar prin limbaj. Sau, istoricește: nobilul trebuie să devină, cum a și devenit, curtean.

Căci adevărata educație, adică înstrăinare de sine și supunere la valori generale, o dă *limbajul.* El era poruncă în lumea veche, cea morală, era sfat în cazul nobilului, dar acum, cu lumea curtenilor, trebuie să fie limbajul supunerii, care oferă total pe ins. Prin limbaj capătă realitate spiritul câte unei lumi. – Inițiativa de a face din puterea de stat ceva viu și personal pornește deci tot de la nobil, care-și vrea educația deplină. Eroismul serviciului se preface într-unul al supunerii; căci îți trebuie eroism spre a renunța la tine și a „face“ un domnitor, dându-i conștiința că el, persoana aceasta, este și o generalitate. Prin supunerea în limbaj și prin serviciul vorbit, de persuasiune, nobilimea din a doua parte a Evului Mediu creează, împotriva ei chiar, monarhul absolut. Iar limbajul face ca anonimatul puterii de stat să aibă nume propriu: Laurențiu Magnificul, Ferdinand Catolicul ori, mai târziu, Ludovic al XIV-lea. În timp ce împăratul era împărat, adică mai degrabă o funcție,

monarhia absolută e a unei persoane anumite, căreia nobilii îi devin podoabe și îi *spun* statornic ce este ea.

Și acum? Totul e în echilibru o clipă, apoi se răstoarnă. Puterea de stat s-a concentrat în mâinile cuiva, dar se redistribuie nobililor ce au făcut-o cu putință. Ea devine ceva din speța contrariului ei, a *bogăției*, luându-i tot mai mult caracterul. Nobilii și-o împart între ei, iar dacă un moment au părut că renunță la ei înșiși, acum cer cât mai mult pentru ei și cu lumea lor. Josnicul triumfă în nobil, iar puterea de stat decade în bogăție. Și decade chiar la propriu, căci monarhul absolut înzestrează cu averi și pensii pe curteni, punând accentul pe bogăție și făcând loc spiritului burghez în lume.

Acum bogăția stă pe primul plan: Florența, Spania, Franța de la Ludovic al XIV-lea înainte. La început conștiința nobilă nu-și vede inadecuația; ea e încă nobilă în sensul că e recunoscătoare binefăcătorului, ca primindu-și învestirea de la puterea de stat și „pentru merit“. Numai că bogăția readuce pe individ la sine și la problematica sa. Ce a devenit el? S-a înstrăinat pe sine și a căpătat în schimb un bun prin care nu se definește și care de altfel ține de capriciul unui binefăcător. Ființa nobilului se revoltă: se vede în toată decăderea ei și e sfâșiată, josnică, întocmai unui client rând.

Căci în ceasul bogăției, nu doar monarhul împarte favoruri și bunuri: lumea se umple de clienți și patroni –, cu patroni aroganți, ce știu că reprezintă totul pentru alte destine și cred că pot cumpăra pe ceilalți cu o binefacere sau un ospăț, uitând însă că disprețul lor față de om se întoarce asupră-le. Iar aci, ca față de puterea de stat, intervine limbajul; și la fel cum în fața stăpânului sclavul se refăcea prin muncă, în fața bogăției clientul ține să redevină om prin limbaj, prin caracterul subversiv al *spiritului* ce știe să destrame totul. E tot limbajul lingușirii, dar acum al celei josnice, căci

lingușitorul nu crede în ce spune. E limbajul pur, gol, al curtenilor fără prea mult rost social, al saloanelor, al intelectualilor burghezi și al clienților. Felul cum formulezi lucrurile e acum totul, ca în marile epoci de descompunere, în ceasul Ecclesiastului sau al sofiștilor. Nici putere ori bogăție, nici bine și rău, nici nobil și josnic nu mai au sens. Totul se poate răsturna. Singurul lucru ce păstrează identitatea e cugetul gol, ce susține cu egală îndreptățire orice, ca în *Nepotul lui Rameau* al lui Diderot. Spiritul e totul și se poate vorbi cu spirit despre orice.

Conștiința cinstită continuă să creadă că mai există pe lume adevăruri, dar se arată astfel naivă, „incultă", lipsită de subtilitate. Ea nu știe care e adevărata forță și virtute a spiritului și e dezarmată în fața libertinului. Dacă îi vine în minte să dea exemple de adevăr și bine, dovedește că adevărul și binele sunt un fel de specii (*des espèces de*…, cum spune francezul), și nu generalități. Binele și adevărul sfârșesc în anecdotic. Iar în numele unor astfel de valori, nu poți cere spiritului „cultivat", rafinat, așa cum se pretinde a fi libertinul, să se întoarcă la simplitatea inimii ori nevinovăția naturii, cum vrea Rousseau. Nu te poți adresa decât spiritului ca spirit, cerându-i să se depășească.

Dar spiritul depășește singur criza aceasta a spiritului. Gândul vanității tuturor lucrurilor e van el însuși. Rămân insul ca atare și gândul ca atare, insul cu interesele lui, gândul cu forța lui totuși, o forță ce poate transcende și lumescul. Medievalul a năzuit spre putere și stat și bogăție, în ordinea temporalului, s-a educat prin sacrificiul către ele, în sensul ridicării sale la generalitate, și s-a trezit cu gândul gol și eul gol, la capătul acestui proces istoric. Dar gândul stă gata să izbucnească în proclamarea „luminilor naturale", iar eul gol să întreprindă o revoluție. Amândouă vor încheia povestea Evului Mediu.

**Spiritualul**

Numai că aceeași etapă de viață istorică, de la sfârșitul Antichității până la modernitate, se împlinea pe alt plan, sub alt cer. Paralel cu cultura în temporal, se desfășura una în spiritual, și în timp ce omul ca toți oamenii trăia și se educa într-una, el ținea într-un fel și de cealaltă, ele fiind acum deosebite, nu solidare ca în Antichitate. O istorie a Bisericii venea să dubleze pe cea a temporalului, amândouă întâlnindu-se, sprijinindu-se ori combătându-se și rămânând două, până ce sensurile lor eliberate se vor înfrunta pentru o ultimă dată violent, spre a se contopi apoi.

Într-adevăr, lumea medievală e una a *credinței* și a manifestărilor ei în istorie. Credința e mai mult decât religiozitatea „conștiinței nefericite", care era simplu sentiment și năzuință subiectivă; mai mult decât familia de umbre a lumii antice. Credința afirmă un *alt* plan de realitate. Tocmai de aceea ea nu e religia absolută, care va unifica lumile, ci doar credința în altă lume. Dar așa cum este, credința pură, ținând deci de un act de gândire, ca și stoicismul antic, ce precedă cu puțin creștinismul și care lasă conținutul indiferent pentru gândire, în timp ce credința creștină aduce o evaziune din temporal și reprezentarea unui plan de dincolo, în care să încapă odihna.

Dar întreaga lume medievală e zdruncinată, în ordinea spiritualului, de faptul tocmai că în credința creștină sunt două fețe: una de pătrundere intelectuală, s-o numim *gnoză* dacă ne gândim la elementul gnostic, de cunoaștere, luat de creștinism din filozofia greacă, altă față, credința propriu-zisă. Pătrunderea intelectuală n-are nici un conținut; credința ar rămâne să aibă conținut fără înțelegere: *credo quia absurdum*. Dar ele se ciocnesc neîncetat, căci în măsura

în care obiectul credinței este esența lumii, credința este *gândire* și ea, chiar când se ignoră și chiar când îți reprezintă esența ca un Dumnezeu de dincolo de lume.

De altfel nu sunt acestea două, gnoza și credința, la rădăcinile creștinismului și prezente peste tot? întreaga istorie a Bisericii este, atunci, lupta cu dușmanul dinăuntru, cu gnoza, cu pătrunderea intelectuală. Istoria Bisericii e una a ereziilor și a spiritului de erezie, din veacul al IV-lea până dincolo de Port-Royal. Căci feței de credință, spiritul de cunoaștere îi apare drept eretic. Iar toate ereziile încep și sfârșesc cu Trinitatea.

Veți spune: ce are un om ca toți oamenii cu Trinitatea, cu *filioque*, cu îngerii, cu harul? Dar asta este istoria! Arianismul și conciliile, bogomilismul și Albigensii, Bizanțul, ca și Huss, Luther și Calvin, Port-Royal sau Pierre Bayle – ce istorie mai adevărată știți? Că puteți căuta ceva *îndărătul* momentelor acestora, e adevărat; dar istoria noastră reală nu e fără ele.

De aceea a fost hotărâtor pentru lumea noastră felul cum au înțeles divinul credința propriu-zisă și gnoza. Credința, mai întâi, a pornit de la obiectul ei suprem, Dumnezeu-Tatăl, în sânul căruia sunt și se desfășoară toate. Realizându-se însă, adică întrupându-se cu Fiul, divinul devine ființă pentru alții. Iar abia revenindu-și la sine, ca Duh Sfânt, divinul poate fi înțeles ca activ în sânul lumii. Fără întrupare și înălțare ca duh, Dumnezeu ar fi rămas străin conștiinței credincioase. Așa însă, divinul capătă realitate și pune pe credincioși în relație cu realul, cu temporalul tocmai, în care s-a întrupat. Credinciosul va căuta, fie prin viața monahală (atât de întinsă în Evul Mediu, piesă de istorie și ea), uniunea cu divinul, fie o va căuta în sânul comunității, unde Duhul Sfânt e totul.

Dar gnoza tocmai de la această a treia ipostază, a Duhului Sfânt, pleacă. Gnoza gândește și ea divinul în el însuși, spre a-l explica și a-l raționaliza, punându-l ca logos. Pe de altă parte, față de lume, ea vine ca un îndemn către toate conștiințele să se ridice la nivelul de pătrundere și explicare a lucrurilor, la luciditate; căci pentru gnoză nu mai contează deosebirile individuale, ținând de animalitatea din fiecare: aptitudini, talent, geniu, pe care le valorifica Renașterea, ci oricine poate fi părtaș la cele ale cugetului (cum era în cazul „rațiunii ce dă legea“), iar cultura e valabilă pentru toate conștiințele, ca și religia. De aceea gnoza se aliază de fapt cu credința, în sensul acceptării *unui fond comun în oameni*. Gnoza e credința în sămânța divină din cugete. Iar ea spune tuturor: „Fiți cu adevărat ceea ce sunteți în principiu, ființe raționale.“

În însăși istoria Bisericii apărea, atunci, tendința de a se apropia de cea a temporalului. Tendința putea fi reprimată oricât, ca ținând de spiritul de erezie; ea nu era mai puțin activă și educativă, în sânul spiritualului chiar. Lărgirea spre o rațiune comună, spre umanism și lumini se petrece atât în ordinea temporalului, cât și în cea a spiritualului, astfel că la capătul Evului Mediu poți spune: spiritualul însuși dezbate cu sine în plin temporal. Și dezbate atât de violent, încât mișcă din toate încheieturile lumea.

## Capitolul XX
## LUMINILE

Credința și spiritul de cunoaștere – ce dramă stau ele să creeze acum în istorie, ca și în conștiința omului de rând! Solidare în adâncul cugetelor, ca ținând amândouă de

gândire, ele se vor dezbina și ciocni în sânul spiritului acestuia „înstrăinat“, în perioada dintre Renaștere și Revoluție. De partea spiritului de cunoaștere va veni temporalul, care însă sfârșește, cu cultura sa, la afirmarea goală a eului. De partea credinței rămâne religia, pe care însă cugetele n-au gândit-o deplin și care e încărcată de întuneric. Iar rațiunea, scoasă la lumină, scoasă *ca* lumină, atât din temporal, cât și din spiritual, vine să risipească în lume întârziatele umbre medievale.

Când se maturizează, spiritul de cunoaștere devine *iluminism* care, cu luciditatea lui, se îndreaptă împotriva obscurantismului credinței, într-o neștiută luptă frățească. Iluminismul n-are nevoie să combată cultura temporalului, căci ea se măcinase singură, reducându-se la câteva vorbe de spirit, care de fapt nu rezistă nici ele în fața duhului lumii largi. În schimb credința îi stătea în cale. Prejudecăți, în general, știuseră să combată și scepticismul ori idealismul, care sunt tot atâtea iluminisme ce se ignoră; dar acum era de combătut, organizat și necruțător, sistemul de prejudecăți și superstiții ce dominase prea multă vreme lumea: fie cele naive, ale mulțimii, fie cele perfide ale preoțimii, fie cele interesat cultivate ale tiranilor.

Cu mulțimile, iluminismul nu se luptă efectiv. Le cucerește lent, el fiind în principiu una cu gândul lor mai adânc. N-are decât să le înlocuiască falsa lor judecată cu una „justă“, ceea ce se face pe nesimțite, printr-o contagiune de la bun-simț la bun-simț. Într-o bună zi, masele văd că li s-au aruncat idolii peste bord, așa cum se întâmplă cu Trinitatea, care încetișor e înlocuită cu treimea Adevăr, Bine, Frumos. Omul simte că a lepădat de pe el o piele și atâta tot. – În schimb cu ceilalți dușmani, cu tiranul și mai ales cu unealta lui, preotul, iluminismul poartă luptă deschisă. Aci

el trebuie să tăgăduiască credința din care se desprinsese și, fără să știe, riscă să se tăgăduiască și pe sine. Căci el tăgăduiește obiectul credinței, pe Dumnezeu, în loc să-l facă străveziu. Iluminismul tocmai că ar avea nevoie de un obiect universal, fie că-l numește Dumnezeu ori altfel, dar e atât de orbit în lupta sa încât nu vede că în religie e vorba de propriul său obiect.

Astfel, iluminismul are dreptate să spună credinței că Dumnezeu e propriul gând al conștiinței; dar nici credința nu spune în fond altceva decât că e gândul nostru mai adânc, cel în care ne regăsim. Iluminismul are dreptate să trimită pe om la sensul lui de ființă gânditoare, dar credința face la fel. Iar dacă iluminismul cere o mijlocire și o strădanie spre a scoate la iveală esențialul din noi, nu o cere în felul ei și credința, prin disciplină și supunere la spiritul comunității? În orice caz afirmația iluminismului că în credință Dumnezeu e dat din afară, printr-o înșelăciune a preoților, e absurdă. Când vezi în credință expresia *intimității* omului, nu încape minciună. Nu poți minți un popor întreg asupra năzuințelor lui. Poți minți asupra unor fapte întâmplătoare, dar nu asupra cugetului intim al unei comunități.

Iată ce nedrept e iluminismul în general. Iar în amănunt, e tot atât de nedrept. De pildă, el atribuie credinței, în ce privește pe Dumnezeu, idolatrizarea unei bucăți de piatră, de lemn, ori prefacerea Duhului Sfânt în lucru pieritor, ceea ce credința tocmai că *nu* face, căci duhul, nu lucrul îi e totul. Sau, în ce privește legătura omului cu divinul, iluminismul spune că e ceva accidental, ținând de mărturia câtorva, a apostolilor de pildă, ori de păstrarea neștirbită a unei tradiții și interpretări. Dar iarăși, certitudinea credinței e în *spirit*, iar când ea se angajează în dovezi istorice (ca în secolul XIX, adăugăm noi) atunci arată că a și fost contaminată de iluminism. În sfârșit, privitor la fapta

credinciosului, iluminismul găsește absurde mortificările și renunțările la satisfacții naturale, spre a arăta că ești deasupra lor; căci nu poți fi deasupra lor cu totul, și atunci rămân doar ceva simbolic. Dar nici cu intenția goală și gândul gol, cum vrea iluminismul, nu are prea mult sens să rămâi.

Totuși aceasta e calea de realizare a iluminismului: de a tăgădui orice îndreptățire credinței, spre a se institui el în locul ei. De aceea, să-l vedem acum în ce afirmă el. Într-adevăr, când orice prejudecăți și superstiții ar dispărea din lume, ce ar pune iluminismul în loc? Trei lucruri: 1) În locul Dumnezeului credinței ar pune ființa fără nici o determinare, *l'être suprême*. 2) Acestei esențe vide i-ar opune lumea reală și individuală, certitudinea sensibilă, de la care pleacă întotdeauna omul ca toți oamenii. E încrederea în real, așa cum o găsea omul de la Renaștere încoace. 3) În fine, cu aceste două ființe, poți spune fie că realitatea de aci ți-e totul, așa cum e ea, fie că ea e ceva doar relativ, existând pentru altceva, deci urmând să fie „transformată“ și folosită.

Și de fapt iluminismul face amândouă afirmațiile, dând astfel conceptul de *utilitate*, central la el. Fiecare lucru e și scop, și mijloc, iar omul, care e animalul conștient de această stare de lucruri, se ivește pe lume ca să se folosească de toate. Folosința sa e cu măsură, căci el are rațiune; dar o măsură de așa natură încât să-i îngăduie a obține ca și nemăsuratul satisfacției. La rândul său, după cum el folosește totul, omul e și el membru folositor al lumii semenilor săi. Deci totul pe lume e și scop, și mijloc, iar religia ca legătură cu absolutul ar exprima, după iluminism, tocmai această conformitate și armonie a lumii.

Un asemenea rezultat pozitiv al iluminismului apare credinței la fel de revoltător ca și critica îndreptată asupră-i. Să nu vezi în divin decât vidul și să pui peste tot utilul e platitudinea însăși, încă una mărturisită. Credința păstrează,

de partea ei, dreptul divin al gândirii de a căuta identitatea cu sine a lucrurilor și a ființei lor ultime; dar iluminismul are, de partea sa, dreptul uman al conștiinței de sine de a pune în discuție și a discuta orice, iar tăria sa e de a putea gândi în principiu și pe adversarul său. În fond el nu vine cu principii proprii, ci doar arată credinței că nu s-a luminat asupră-și. Dar nici el nu e destul de luminat, căci altminteri nu s-ar comporta doar negativ față de credință.

Oricum, cu criticile sale, pe care credința le simte într-un fel venind dinăuntrul ei, iluminismul domină pe adversar. Credința e sfâșiată și cugetul ei curat e întinat de realități sensibile sau de cutezanța intelectului și a voinței. De fapt, credința trăiește între o percepție somnambulică și una trează a lucrurilor, iar tot ce i se întâmplă este că luciditatea ei se accentuează. Ea își pierde astfel conținutul, ca în acel veac al XVIII-lea; regatul ei e pustiit și cerescul e invadat de pământesc, căruia îi restituie bunurile luate. Credința rămâne o simplă năzuință către un dincolo gol, ca și vidul iluminismului; numai că ea e întristată, pe când iluminismul e satisfăcut. Dar și el se va contamina de la credință, regăsind ceva din insatisfacția ei. Căci în el se naște acum năzuința de a gândi și *altceva* decât o esență goală, de a făptui și altfel decât individual și de a realiza și altceva decât utilitatea anonimă.

*

Triumfător asupra credinței, dinăuntrul și din afara ei, iluminismul se realizează. Aceasta înseamnă că își vede pragurile, în primul rând ajunge la ființa aceea absolută, fără determinări. Asupra acestei ființe el cade un moment cu sine în cearta în care fusese cu credința, dezbinându-se în două partide; căci întotdeauna biruitorul își dovedește victoria prin aceea că se dezbină, una din părți preluând sensurile

adversarului. În speță, ființa absolută apare, fie ca gândire pură, fie ca materie pură (materialismul secolului XVIII), ambele dincolo de conștiință. De același iluminism țin însă ambele, deosebirea fiind doar în punctul de plecare; de la senzație ori de la gândire. Numai că o gândire privită ca exterioară și subzistentă nu e decât materie pură; iar o materie fără predicate, dincolo de simțire și percepție efectivă, nu e decât gândire pură. Deci sunt în fond același lucru. Ambele n-au ajuns nici măcar la *cogito*-ul cartezian, ce e și ființă.

Dar iluminismele nu întârzie prea mult în această speculație. Ele au ceva de făcut în lume, căci au văzut peste tot *utilitatea*. În numele ei, nu numai că lumea arată altfel, dar ea poate fi și făcută să fie altfel; căci dacă utile în chip pasiv sunt obiectele, utile activ și creator pot fi subiectele umane. Utilul este atunci de răspândit conștient în lume, iar în util ai și siguranța de tine ca om, dar și pe cea a unui adevăr pe care îl porți cu tine și-l poți revărsa peste lume.

Temporalul sfârșea la ins și la certitudinea lui, dar pierdea orice generalitate și adevăr. Credința de partea ei aducea un adevăr general și obiectiv, dar omul era strivit și desființat. Utilul acum vine să unească amândouă lumile, să transforme realitatea în sensul dorințelor omului și să aducă cerul, cu binefacerile lui, pe pământ.

Omul ca toți oamenii face Revoluția Franceză.

## Capitolul XXI
## LIBERTATE ȘI TEROARE

Ce trebuie să-i fie încântător, într-o revoluție, omului ca toți oamenii este că, pentru o dată, el se plimbă peste lume ca în lumea lui: poate intra în palate și pune bonete pe cap

regilor, sau poate pătrunde când vrea și înscena ce vrea între zidurile bisericilor. La fel cu instituțiile omenești, nu-i rezistă acum nici lucrurile, peste care el se poate plimba cum vrea cu conceptul de utilitate. Ele nu mai sunt ce sunt, ci ceea ce îi trebuie. Sau dacă nu sunt așa, le educă, educă faustian până și natura. Utilitatea anonimă a lucrurilor, care era simplu predicat („ceva e util"), a făcut loc utilității subiectului uman. Eu sunt util; eu conștiință umană aduc în lume binele, ordinea, prosperitatea, fericirea, și nu-mi trebuie decât să fiu liber cu adevărat, ca o nouă eră să înceapă în lume. Cine se opune acestei afirmări a libertății riscă să cadă sub ghilotină.

N-a mai rămas decât o aparență de obiectivitate, în lucruri și rânduieli omenești. Ce sunt *eu*, cetățean conștient, contează, iar conștiința mea iradiază binele de-a dreptul. Căci luminat fiind, eu nu mai sunt un subiect individual, ci unul general. Așadar *eu* justific drept utile sau eu dobor ca inutile deosebirile acelea din lumea reală sau suprareală: monarhie, instituții, clase, biserică. Lumea e expresia voințelor noastre, e „contract social" și ține de voința generală, cum spunea Rousseau. Iar voința aceasta este activă în cetățeanul revoluționar.

Acum se urcă pe tronul lumii voința cetățeanului, ca voință generală. Tot restul s-a dus la fund, de vreme ce negativitatea – aci dreptul de a pune totul în discuție – a pătruns peste tot. Nici inșii nu mai țin de rânduieli obiective, clase, caste, stări ori bresle, ci se afirmă, fără limitare juridică și socială, drept cetățeni plini. Opoziția ar rămâne între individual și general, dacă insul n-ar fi devenit generalitate. Discursul la Convenție și în Comitet este afișat, vorbirea sa e de-a dreptul lege și creatoare de acte de stat. Rămâne ceva „dincolo"? Doar un abur, o nălucire: *l'être suprême* – sau materia, dacă preferați.

Niciodată, poate, omul ca toți oamenii nu triumfase atât de bine în lume, în calitatea sa simplă de om ca toți oamenii. Desprins de orice substanță, de orice umbre și prejudecăți, el răsturna totul, spre a se pune în loc pe sine, în generalitatea sa. Ca atare nici nu se gândea să facă legi și acte de stat cu caracter de permanență, care într-o bună zi să i se impună sie ca o existență obiectivă. Voința constituantă primează, nu constituția; activitatea legislatoare, nu legislația. Cu o înfăptuire stabilă, cu legislații și instituții rigide, s-ar reveni la diferențieri, la puteri legislative, judecătorești și executive distincte (autonome de politic: justiție suverană de pildă, armată dincolo de partid și comitete) sau la corporații și deosebiri după funcție socială. Conștiința individuală ar ține de câte un grup social, ar fi reprezentativă doar, nu generală. Libertatea absolută însă înseamnă și drept de afirmare absolută.

Totuși, pentru ca generalitatea din ins să se afirme, ea trebuie să se concentreze într-o individualitate sau un grup conducător, care să se așeze în vârf; căci generalitatea e reală și activă doar în forme individuale. În felul acesta, ceilalți cetățeni sunt excluși de la faptă și, oricât s-ar făptui în numele și pentru binele lor, fapta nu e opera tuturor. Cetățenii din Paris vin neîncetat în fața localului Convenției, intră în el, defilează prin fața tribunei – și totuși nu ei făptuiesc. Opera revoluționarilor nu *vrea* să se obiectiveze în ceva permanent și general, fapta lor nu *poate* să fie generală.

Fapta are astfel ceva caduc în ea și sfârșește în furia disparentului. Acum libertății generale i se opune efectiv libertatea individuală. De o parte stă generalitatea rece, voința generală încorporată de câțiva, de alta punctiformitatea inșilor reali, amândouă absolute și abstracte. Relația lor nu poate fi decât negativă, în speță va fi negarea insului ca atare. Și singura operă durabilă a generalității va fi suprimarea

veleității individuale, mergând până la suprimarea pur și simplu a insului, una fără semnificație și împlinire, ca în jertfa de sine, căci anulează doar un termen abstract, un atom al societății. E o moarte frustă, plată, cea mai rece: cuțitul ghilotinei ce retează o țeastă.

În acest act sumar și plat rezidă înțelepciunea stăpânirii respective, ca și tehnica ei de guvernare. Stăpânirea însăși e concentrată într-un atom al voinței generale (care operează doar în câțiva), deci se fixează într-o facțiune ce exclude pe ceilalți. Stăpânirea, din purtătoare a generalității, devine ea însăși ceva determinat, ce se opune voinței efectiv generale. Guvern se numește doar facțiunea învingătoare. Facțiune fiind, e caducă și ea; dar guvern fiind, devine fanatică. Ea nu vede în față-i voința generală, ci doar voințe individuale, neputincioase în fapt. Dar le știe subversive în fond, și atunci le impută intenția. De aci „legea suspecților" din Revoluția Franceză și din orice revoluție. Reacția stăpânirii e și aci: suprimarea.

Într-o asemenea ispravă pusă pe lume de *ea*, conștiința de sine a omului se lămurește, în sfârșit, asupra libertății absolute. Insul caută să se înțeleagă ca ins. Ce vroise el? Să desființeze orice deosebire de castă, stare ori funcție socială, să dizolve tot ce e așezare socială, în cap cu instituțiile tradiționale. Statul cu stratificările sale e rău; jos statul! Numai că forța aceasta pustietoare a conștiinței devine teroare și față de ins. Libertatea absolută trece astfel de la pozitivul la negativul ei: dacă singura realitate, în ultimă instanță, e gândirea pură sau materia pură, cum îi spune iluminismul, insul nu mai înseamnă nimic. Sub apăsarea gândului acestuia, libertatea readuce în conștiințe supunerea, după ce trezise în ele spiritul de rebeliune, și ele consimt, în fața stăpânului lor, moartea, să se regrupeze

după diferențierile necesare bunului mers al societății, potrivit cu rosturi mai restrânse dar mai substanțiale. E ceasul ordinIi napoleoniene de după orice revoluție.

Un moment ai impresia că s-a revenit la lumea pe care revoluția o răsturnase. Spiritul s-ar reîntoarce la viața de familie și de comunitate sau la cea a „culturii", întinerite toate – și insul ar fi sortit să refacă neîncetat în istorie ciclul acesta. Numai că, ieșit din substanța sa, din comunitatea morală al cărei model îl dădea Antichitatea, și înstrăinat prin cultură, ca în Evul Mediu și dincolo de el, spiritul a ajuns la acea universalitate a valorilor care anulează până și valorile, educative în felul lor, dar particulare, ale onorurilor sociale ori bogăției, ale credinței ori utilității iluministe, așa cum le-am văzut. Libertatea absolută le-a negat pe toate, iar libertatea nu e ceva străin, ca „destinul" la care sfârșea lumea antică, ori ca avuția în ordinea temporalului și Dumnezeul transcendent în cea a spiritului, ci libertatea e de esența conștiinței de sine – numai că trebuie privită ca libertate interioară. Deosebirea dintre voința generală și cea individuală cade: conștiința noastră pură le-a absorbit pe amândouă. Spiritul înstrăinat și-a consumat înstrăinarea.

Ceva așadar s-a înnobilat în inima omului ca toți oamenii. El se privește, cu burghezia de după Revoluție, o ființă purtătoare de valori universal umane și pune pe prim-plan conștiința sa pură, atât pentru cunoașterea lumii, cât și pentru făptuirea în sânul ei. În conștiința sa pură trebuie să se retranșeze el. Revoluția trebuie să fie de ordin moral. Nu lumea exterioară e de edificat, ci lumea interioară.

# C. Spiritul sigur de sine. Etica

## Capitolul XXII
## VIZIUNEA ETICĂ A LUMII

Ați observat desigur ce înțelept devine omul după fiecare experiență mai „tare“ a istoriei. De la început era așa, cu stoicismul, la care îl ducea lupta pe viață și pe moarte cu celălalt. La fel acum, cu ordinea burgheză în care intra după Revoluție, omul se cumințea și se restrângea la sine.

Toate revoluțiile cresc din mine și se întorc împotriva mea – își spune omul ca toți oamenii. Era momentul să încerce altceva. Teribilul risc al libertății absolute îl învățase că ființa și realitatea trebuie să rămână în conștiințe și că revoluția nu poate fi decât morală. De aceea, după Revoluția Franceză, iată deschizându-se, cu un Kant și Fichte, cea germană, să spunem. Și dacă Revoluția Franceză era una a *drepturilor* omului, cea germană avea să fie una a *datoriilor* lui. Ea izvora din interioritatea invocată de Luther, așa cum cealaltă era capătul de drum al exteriorității și înstrăinării spiritului în temporal și spiritual. În Revoluția Franceză se varsă întreg Evul Mediu, cu dincolo-ul lui nebunesc; și se poate spune că nu numai libertarii, ci și preoții au dus la Revoluție, toți cei care învățaseră pe om că poate și trebuie să iasă din sine. Dar centrul omului e în om, și în acest sens își face Kant revoluția copernicană. Spiritul e acasă numai în conștiință, realul cu sens nu e dincolo de

conștiință, iar sinele individual e purtător de *conștiință în genere*. Aci are el ceva de făcut.

Omului ca toți oamenii, idealismul german îi apărea drept ultima și cea mai înaltă expresie a spiritului de comunicare: era lumea regăsită din perspectiva vieții interioare. El pendulase tot timpul între lume și el, văzându-se neîncetat aruncat îndărăt de la lume la el: de la lumea morală antică la singurătatea într-o împărăție, sau de la lumea medievală a temporalului și spiritualului la condiția de agent și apoi de victimă a Revoluției. Acum revenea la sine, dar spre a regăsi acolo o lume: „cerul înstelat deasupra mea și lumea morală în mine“, cu vorba lui Kant. – Omul încă nu știa că avea să sfârșească într-o simplă comunitate de singuratici odată cu elitele burgheziei sau, și mai rău, într-o lume de izolați.

Deocamdată îi apărea *subiectivitatea în* toată bogăția ei. Fiecare suntem ce suntem, dar purtăm cu noi o conștiință în genere. Trebuie să ne privim ca oameni deplini, nu ca având când morala bărbatului, când pe cea a femeii, ca în perspectiva antică. Iar dacă suntem în principiu oameni deplini, e o datorie să ieșim din minoratul în care trăim și să ne ridicăm sinele individual la cel general. Aceasta se întâmplă însă fără sfâșiere și evaziune, ca în cultura Evului Mediu. Are loc prin revoluția aceea simplă, pe care Kant a numit-o copernicană și care vine să ne spună: nu spiritul se învârtește în jurul lucrurilor, ci lucrurile (cele de cunoscut și de făptuit, firește, nu „lucrurile în sine“) în jurul spiritului. Dintr-odată conștiința își simte răspunderea ei adâncă, și de aci sensul *etic* al acestei revoluții, chiar când privește cunoașterea. Idealismul de acum aduce o nouă așezare a omului, ca ființă de *răspundere*. Trebuie să știm cât anume putem ști, face și spera: criticism.

Ca întreaga burghezie de dindărătul său, omul ca toți oamenii n-avea să urmărească criticismul chiar în speculațiile lui înalte, de resortul profesorilor. Ce reținea și trăia el efectiv era conștiința datoriei. Lăsând deoparte latura de cunoaștere, care în fond ține și ea de datoria noastră de ființe cunoscătoare, el rămânea cu perspectiva etică a lumii. Din perspectiva aceasta, unde datoria e totul, restul lumii e ceva indiferent: este natura, care își are viața și legile ei, așa cum conștiința morală își are autonomia ei. Cerul înstelat deasupra mea, legea morală în mine. Amândouă lumile sunt demne de contemplat; pentru noi însă esențială e cea morală.

Numai că, iată, nu contemplăm doar, ci și făptuim. Iar în faptă facem experiența curioasă că natura, pe care o lăsăm în voia ei, ne lasă și ea în pace, în speță nu se sinchisește de noi dacă suntem ori nu de acord cu ea și dacă obținem ori nu fericirea. Adesea o conștiință nemorală își obține realizarea de sine, adică fericirea, în timp ce realizarea omului moral nu are, parcă, un capăt de drum. Când se uită deci în afară, conștiința morală resimte, ca fratele risipitorului, mai degrabă amărăciune. E ca și o nedreptate ca ea să aibă drept obiect doar datoria, fără realizarea aceea deplină, înțeleasă ca o fericire la care nu atât inima, cât rațiunea nu poate renunța. Atunci omul moral *postulează* armonia dintre moralitate și natură, sau mai degrabă dintre moralitate și fericire. E postulatul lui Kant și al oricărei conștiințe intrate în experiența datoriei. *Nu se poate*, rațional vorbind, ca moralitatea să nu fie și fericire, își spune ea.

Dar postulatul acesta deschide către altele. Natură nu înseamnă doar împrejurări exterioare, iar omul nu e doar *în* natură, ci e direct natură, în trupul și instinctele sale, care-și au scopurile lor opuse rațiunii. Dacă în principiu conștiința mea rațională e solidară cu cea sensibilă în cugetul meu de

om, în fapt ele apar, cum spune Kant, în opoziția dintre rațiune practică și sensibilitate. Unitatea lor atârnă de efortul omului de a-și stăpâni sensibilitatea. Aceasta și constituie moralitatea, și așa, ca străduință statornică, a înțeles-o, pe urmele lui Kant, un Fichte ca și, la rândul său, omul burgheziei, cu *ethos*-ul vredniciei și strădaniei. Fără să spunem chiar că natura în genere trebuie să fie în legătură directă cu moralitatea, este de spus că natura umană trebuie să fie pe măsura moralității și rațiunii.

Am ajuns la *al doilea* postulat, care implică desăvârșirea statornică, fără de capăt. Căci în ce fel s-o atingem? Moralitatea apare tocmai la ființele care *nu* au dintru început acordul cu natura lor sensibilă, ci unul doar posibil. Omul ca toți oamenii putea citi paginile mărețe din *Critica rațiunii practice*, unde omul e slăvit ca ființă morală tocmai pentru că e îngrădit de sensibilitate; după cum în *Prolegomene* știința e privită ca posibilă tocmai pentru că avem intelect îngrădit. Tot ce e mai nobil în om ar ține de îngrădirea lui. Kant aproape că spune: ce bine de om că nu e înger! Căci doar așa poate avea morală și moralitate, ca o sarcină nesfârșită. Până și ideea de nemurire a sufletului, spre a fi pe măsura acestei sarcini, tot de aci iese.

Dar ce idee curioasă, în fond! Presupui nemurire și sarcină nesfârșită, pentru că sarcina trebuie să rămână neîmplinită. Și totuși vrei s-o împlinești. Cu o asemenea contradicție, moralitatea riscă să-și piardă sfințenia – dacă un *al treilea* postulat, pe care-l pune în joc tot idealismul acesta, n-ar veni să spună că sfințenia rezidă altundeva decât în om. Întâiul postulat era al armoniei dintre moralitate și natură, ca scop al lumii; al doilea are armonia cu natura ca scop al conștiinței de sine. Nici acesta însă n-a fost de ajuns, ci trebuie presupus un Dumnezeu moral, care să știe de unitatea

dintre legea morală și actele felurite ale vieții și să garanteze că acordul e posibil. Virtuosul știe doar de datorie și de lege morală în general: căile vieții îi sunt necunoscute. Abia la urmă vede necesitatea în tot ce a făcut. Trebuie să fie. Cineva care s-o știe de la început. Fără garanția divină, n-am spera fericirea și nu am fi drepți cu adevărat.

Dacă însă sfințenia e altundeva decât în om, atunci nu numai fapta lui, dar și cugetul lui curat riscă să fie nedesăvârșite. Nimeni nu poate spera în fericire decât ca un dar ceresc, cum spusese protestantismul de la început despre mântuire. Dumnezeu poate face dreptate oricui, chiar și celui rău, dându-i anume meritele spre a ieși din răutate. Cum? Dumnezeu știe.

Iar atunci întrebarea – și e întrebarea omului ca toți oamenii din sânul burgheziei luminate, rămasă cu o conștiință morală înainte-i – sună: există ori nu există conștiință morală desăvârșită? există ea cu adevărat, ori doar pentru alții?

Cerul înstelat deasupra noastră rezistă, dar lumea morală din noi începe să se clatine.

## Capitolul XXIII
## FRATELE FIULUI RISIPITOR
## ȘI SUBSTITUIRILE SALE

Aci intră în scenă un personaj curios, tipic pentru întreaga lume burgheză, unul care, fără a fi pomenit de Hegel, ni se recomandă firesc: e fratele fiului risipitor. N-are nume propriu, așa cum n-au (decât cel mult literar) ceilalți din istoria comunităților: bărbat și femeie, frate și soră… Dar e viu, teribil de viu. Și trebuie să vi-l închipuiți *după* întoarcerea

fiului risipitor din lume, în ceasul când virtutea sa începe, oricum, să se clatine, de vreme ce nu mai e atât de evidentă.

Ar fi trebuit să fie împăcat cu „viziunea morală“ de după Revoluție: făptuia conștient și avea deplina măsură a faptei sale; căci valorile obiective, pentru care ne străduim cu toții, țin de conștiința noastră morală. Totuși nu era împăcat. Se simțea și nu se simțea o conștiință desăvârșită. Admitea chiar că el nu e una desăvârșită; dar în măsura în care o gândea și urmărea, era el altceva? – E poate condiția morală a lumii moderne. Anticul era ceva *sigur* în sânul unei substanțe comunitare; medievalul era totuși ceva, în sânul unei rânduieli temporale ori spirituale. Aci, în burghezia triumfătoare, nimeni nu e nimic, toți *devin* ceva. Suntem mai buni decât arătăm, declară cu toții, căci suntem „altundeva“. De pildă părem, noi oameni ai burgheziei, că trăim pentru valori materiale. Dar în fond acestea nu ne sunt decât mijloc! Vrem cu totul altceva, fiți siguri. Noi avem idealuri. Noi credem în valori „superioare“.

Omul burgheziei trebuia deci să vadă ce anume nu e în ordine, în viziunea sa. Iată, să luăm *primul* postulat, cel al armoniei dintre moralitate și natură. Armonia aceasta e în principiu, căci în fapt el vedea multe abateri de la ea: vedea pe fiul risipitor răsplătit și virtutea nesocotită. Totuși el, conștiința morală, făptuia, iar fapta îi era realizarea scopului său moral; deci socotea în fond că realitatea se acordă efectiv cu scopul moral, ba chiar că mai ales el are drept la satisfacție. Aceasta însemna că nu se lua chiar atât de în serios pe sine când doar *postula* o armonie; dimpotrivă, credea că virtuosul are efectiv dreptul la fericire pământească.

În schimb desigur că-și lua în serios fapta, fapta asta concretă. – Să ne înțelegem, nu chiar fapta, îngrădită binelui însuși, iar dacă nu-l înfăptuia pe acesta nu săvârșea nimic

cu adevărat bun. Dar atunci înseamnă că faptei întâmplătoare i-a substituit altceva, datoria pură. Nici fapta nu și-o luase în serios.

Îi rămânea binele, pe care îl lua desigur în serios, în sensul că legea morală trebuie să devină și poate deveni o lege în sânul naturii, cum spune primul postulat. Dar mai lua el astfel în serios moralitatea? Căci aceasta presupune tocmai o natură potrivnică, de înfrânt, și dacă natura ar deveni într-o zi de acord cu legea morală, dacă lumea noastră ar deveni un paradis, atunci, înfrângând natura, am călca și moralitatea. Și de altfel într-o asemenea lume efortul moral ar dispărea, cum spune Kant. – Și totuși postulatul dintâi afirmă că ar fi de dorit ca armonie să fie.

Atunci nu luase în serios nici postulatul său, nici fapta sa, nici scopul său, binele, căci dacă le lua pe toate în serios fapta sa morală era paralizată. Ea însă nu este – și un resort trebuia să aibă. Într-adevăr, pentru ca fapta să aibă loc, înseamnă că scopul absolut nu e încă realizat, că omul are înainte o natură potrivnică. În același timp conștiința morală se vrea desăvârșită. Această situație nu e posibilă decât, cum credea *al doilea* postulat, dacă e vorba de obținut armonia nu între moralitate și natură în genere, ci moralitate și natura omului, cu sensibilitatea și instinctele lui. Deci conștiința trebuie să supună sensibilitatea din noi, cum zice iarăși Kant. Așa putea zice și fratele risipitorului – dar când se gândi mai bine ce înseamnă această supunere, cât de schematic și ireal e omul în Kant, înțelese că spunând așa, ar ascunde un lucru: că trupul și trupescul sunt tocmai organul și materia de *realizare* a legii etice, că trupul nu poate fi împotriva sufletului, ci e mijloc de exprimare a lui; că deci undeva el trebuie să fie cu adevărat și de la început pe măsura sufletului, dacă nu cumva, văzând viața proprie a trupului, nu-ți

vine în minte să spui, ca unii, că, dimpotrivă, sufletul e pe măsura lui. Dar cum ar mai fi conștiința ceva „moral“ în acest caz? Trupul nu poate fi în dezacord, dar nici în acord cu conștiința morală. Și totuși *un* fel de acord, măcar *final*, ar trebui să fie.

Iar aci fratele risipitorului înțelese că ascundea iarăși ceva: ascundea faptul că n-avea un termen final, că nu lua în serios scopul. Așa cum pe plan material burghezia se angaja într-o acumulare de bunuri care nu-și știe măsura, ducând la demonia câștigului pentru câștig, tipul ei moral reprezentativ, fratele, nu știa nici el de vreo împlinire. Adevărată îi era *starea intermediară*, infinit prelungită, nu împlinirea morală, nici măcar „progresul“ spre desăvârșire. Căci ar fi fost progres spre o împlinire care să anuleze moralitatea. Și de altfel ideea de progres, cu cantitativul ei, nu e prea potrivită pentru virtute. Trăim, ca oameni, în zonele mijlocii, de unde nu tindem nicăieri. Acumularea materială n-are scop, activitatea morală n-are capăt, faci binele pentru bine, după cum câștigi pentru a câștiga și faci artă pentru artă. – Noi, cei care povestim, știm că, pentru burghezia ce avea să vină, într-adevăr pietatea pentru mijloace era totul: demnitatea, măiestria și eficiența mijloacelor folosite. Iar civilizația tehnică din veacul ei nu e poate decât expresia aceleiași pietăți pentru *mijloace*: pentru mijloacele de desfătare, pentru mijloacele de a produce mijloace și chiar pentru mijloacele de a distruge mijloacele.

Dacă însă omul trăiește în zonele *intermediare* și conștiința sa morală e nedesăvârșită, atunci cum să mai poată el crede că e „demn“ de fericire? Numai prin grația Cuiva sau prin întâmplare. Și de vreme ce vrea fericirea, arată că-i e mai mult gândul la ea decât la moralitate. Fratele risipitorului înțelegea, *a doua zi*, că n-avea dreptul să se plângă și

că în zonele intermediare, unde nu e nici vină clară, nici merit clar, totul e cu putință. Nu cumva morala sa era pe bază de resentiment? Câteodată așa a gândit despre sine și omul burgheziei.

Moralitatea e deci nedesăvârșită. Dar încă o dată, natura ei e de-a fi desăvârșită. Atunci înseamnă că ea sălășluiește altundeva, și așa revenim la *al treilea* postulat, cel al credinței divine. Doar un Dumnezeu moral sfințește datoriile. – Iar în clipa chiar când o spune, fratele risipitorului își vede ascunzișul și substituirea. Căci el se știe pe sine o conștiință absolută și nu recunoaște drept datorii decât cele pe care le cunoaște. În fond nu cunoaște decât una singură, datoria pură. Ce nu e sfânt lui, în inima lui, nu e sfânt. Dumnezeu e ființa morală supremă; sau atunci rămâne Dumnezeul vulgului, al prostimii.

Și totuși o altă conștiință trebuie pusă, căci a sa de om e naturală, îngrădită. Dar cum ar sta conștiința aceea absolut pură față de natură? Legătură negativă cu ea nu are, căci e deasupra luptei; legătură pozitivă mai puțin. Conștiința absolut pură plutește în gol, acolo unde nici moralitate, nici datorie, nici faptă nu au sens.

Hotărât, fratele risipitorului trebuia să renunțe la viziunea sa morală despre lume și să se retragă în sinea sa, cum au făcut exemplarele alese ale burgheziei. Esența morală pe care o căuta era mai degrabă *sinea* sa intimă. Ar fi o ipocrizie să creadă altfel. *Acolo* era el cu adevărat, și n-avea nevoie de reprezentări ale armoniei cosmice ori ale divinității, ca omul de rând. Se retrăgea cu superioritate și dezgust din ele, iar prin retragerea aceasta se lepăda dintr-odată de toate ascunzișurile și substituirile de mai sus. Căci dacă n-ar fi obținut o asemenea detașare, retragerea sa în sine ar fi fost suprema ipocrizie.

## Capitolul XXIV
## SUFLETUL FRUMOS, RĂUL ȘI UNIVERSALA IERTARE

Nu e singurătatea încă o concesie făcută lumii? Să avem atunci mai mult decât curajul singurătății: pe cel al izolării. În pustiu, un ascet e *cu* oamenii încă; într-un oraș, printre oameni, poți fi izolat. La capătul istoriei comunității, iată reapărând insul singuratic. *Dixi et salvavi animam meam*, spunem fiecare. Lumea meargă cum o vrea, eu mi-am făcut datoria și am conștiința împăcată. – Dar în izolarea în care intra, la răscrucea lui 1800, omul modern era exaltare și un suflu de grandoare romantică, în primul ceas. Părăsit de zeii pe care îi părăsise, desprins de orice spirit obiectiv, el găsea în cugetul propriu echilibrul și creativitatea ce căuta. Lumea interioară se rezolvă în frumusețea și lirismul sufletului mare. Că spiritul a redevenit astfel simplu suflet, la fel cum comunitatea s-a rezolvat în persoane, omul n-o simțea încă limpede; sau atunci o simțea ca o imensă descătușare.

Era a treia oară că se regăsea ca *ins*, după persoana juridică din imperiu și cetățeanul din Revoluție. Dar i se părea că e un ins atât de plin, încât nu are nevoie de lume și de cer. Dacă pentru sufletele de creatori aceasta ducea la exaltarea romantică, pentru omul ca toți oamenii era vorba de o semnificare morală a vieții lui. În sinea adâncă a omului, dreptul și datoria sunt limpede știute, astfel încât cugetul are conținut pentru toate afirmările spirituale. Și, într-adevăr, din acest cuget curat se inspiră omul modern, atât pentru fapta, cât și pentru judecata sa – judecată care, ca spirit critic, opinie, convingere personală, vot, acoperă totul.

Ai sentimentul că până acum lumea fusese făcută de fiii risipitori. Acum intră în scenă fratele lor, unul mai cald și

mai destins, vivificat de faptă. La el natura de om și datoria nu se mai opun. El *știe* binele și, dacă-l face direct, după convingerea sa, este efectiv bine. Oricâte ar fi cazurile și situațiile concrete, oricât de depărtată de realizare ar părea intenția bună, omul nu mai are incertitudini, căci iradiază direct binele, este legalitate în act, moralitate vie. Ceva din genialitatea morală de care vorbeau romanticii își simte, la nivelul său, orice om modern: se simte obiectiv în subiectivitatea sa și, dacă și-ar fi amintit de „lucrul însuși", de acele valori ideale ce-l obsedau altădată, în altă întruchipare, ar fi putut spune că a învățat cum să le incorporeze direct. Îi e destul să se simtă liber lăuntric și să aibă deplina răspundere a libertății proprii, să-și simtă *autarkia*. Pe un asemenea om îl mai pot opri în loc prejudecățile altora sau peripețiile variate ale vieții?

Prin urmare: dacă el crede că e bine așa, își poate spori avutul, adică poate trăi din plin valorile burgheziei, fie din datorie față de sine și ai săi, fie spre a fi de folos altora. Ceilalți l-ar putea judeca diferit, spunând că se amăgește singur (cum i-o spune Biserica) ori că înșală pe alții (cum îi vor spune socialismele); dar el are convingerea sa „cinstită". La fel, își simte dreptul de a-și afirma independența, cu riscul de a impieta asupra altora; sau să-și păstreze viața, cu riscul de a părea altora laș. Burghezul de pildă, adăugăm noi, renunță la duelul acela absurd pentru „onoare". Și la câte aparențe nu e gata să renunțe! Chiar și la binele obștesc, căci nici un bine nu rezistă în fața voinței de bine; și de altfel binele tuturor e binele fiecăruia, nu? Conștiința datoriei împlinite îi ajunge.

Iar înfăptuind așa, după sinea sa, el face pe alții să-și recunoască sinea lor. „Iată, zic ei, un om care a făcut cum a crezut el că e bine. Așa facem și noi; toți suntem egali, nu prin lege ci prin cuget." – Firește, egali în principiu, căci

asupra faptei s-ar putea să nu mai fie de acord. Fapta e a unuia singur, care a arătat prin ea ce îi este virtutea, dar Dumnezeu știe dacă a pus în joc tot cugetul lui curat sau dacă n-a fost tulburat de ceva în actul lui. În cel mai bun caz, unul s-a exprimat prin faptă, dar ceilalți nu; ba chiar ei sunt datori să pună în discuție fapta și s-o judece (iar aceasta e societatea, sau presa, sau literatura ei) ca să arate că au și ei sinea lor. Totuși rămâne adevărat că ei recunosc fapta ca neizvorând din simpla plăcere ori dorință, ci ca fiind expresia unei individualități ce se legitimează, ce are justificări. În dreptul de-a se justifica se recunosc cu toții.

Și iată atunci din nou apărând *limbajul*, acum ca justificare de sine. L-am mai întâlnit în câteva rânduri, dar acum el vine să exprime convingerea adâncă, obiectivând-o fără s-o înstrăineze. Nu mai e limbajul destrămător al culturii, nici sfat, nici poruncă ori tânguială în fața necesității, cum fusese mai înainte. E limbajul cugetului lămurit cu sine, știutor; e justificare și sens dat faptei, confesiune. Adevărata realizare a datoriei aduce deci asigurarea că ea se înfăptuiește după convingerea intimă, aci nemaiîncăpând deosebire între intenție și act. „Cugetul curat“ a apărut tocmai spre a suprima o asemenea deosebire și a vădi latura de universalitate din actele noastre. În felul acesta, prin legitimare, cugetele devin una. Fiți curați, fiți conștient curați sufletește și veți făptui binele, oricare ar fi el. – Puritanism, pietism și toată experiența morală a popoarelor anglo-saxone, ar putea spune ceva aci.

Dacă ai ajuns la această curățenie și siguranță, atunci binele crește nestăvilit din tine și obții cu adevărat „genialitatea morală“, gestul firesc al unei zeități. Oficiezi, în inima ta ca și printre ceilalți, căci prin destăinuirea cugetului tău te arăți a fi un sine general. Pentru ceilalți, fapta ta valorează

prin justificare. Legătura dintre cugete se face prin această mutuală asigurare de bune intenții; sunteți toți mărturisitori de bine, acesta e esențialul. Spovedania noastră făcută deschis, către toți, este vocea lui Dumnezeu în noi.

Dar mai există pentru noi lume? Mai există Dumnezeu? Dacă el înseamnă ceva, nu poate fi decât intimitatea noastră, acel „ce e mai adânc în noi decât noi înșine“. Iar acum un asemenea gând nu te trimite îndărăt, la lume și Dumnezeul Bisericii, ci te îngroapă mai mult în tine, unde e și *puținătate*, și *plinătate*.

Căci aceasta e dezbaterea lăuntrică a sufletului frumos, la care a sfârșit fratele risipitorului. Ceva din pendularea dintre suflet și divin, a conștiinței nefericite de altădată, reapare acum, fără nici un „dincolo“. În fond, sufletul acesta nu poate pune pe lume cu adevărat decât cuvinte frumoase. El se teme, aproape, să nu-și păteze prin faptă frumusețea lăuntrică, și de aceea preferă să redevină închis în sine și noblețea sa. Se simte un suflet ales, ce fuge de atingerea realității, unul nefericit în fond, care se risipește în văzduh, nici măcar într-un elan liric, ca poetul romantic.

Fratele risipitorului și odată cu el tot ce a fost bun în burghezie au crezut că făptuiesc, dar n-au făcut decât să se contemple, să-și contemple frumusețea lăuntrică. Din perspectiva faptei, singularitatea actului săvârșit se opune altor singularități, după cum e opusă generalității discursului despre bine. Dacă deci fratele făptuiește ceva, el pune în joc doar un conținut personal, ca și fiul risipitor. Atunci vina fiului e și a fratelui, ba încă mai rău, căci e dublată de ipocrizie.

Din impasul acesta cum să iasă? Poate, să-și recunoască răul ca rău (câte îndoieli nu sunt, în fond, în sufletele alese?) și să demaște astfel orice ipocrizie. S-a spus că prin ea însăși ipocrizia e un omagiu adus virtuții, întrucât ia masca acesteia.

Dar nu de camuflare, ci de recunoaștere a răului e vorba acum. Totuși nu ajunge nici să recunoști că ai făcut răul și să spui „așa am crezut eu că fac binele“; căci astfel nu-ți recunoști și desființezi duplicitatea. Și, la fel, nu ajunge nici să condamni pur și simplu duplicitatea din tine, adică să te condamni, căci tocmai așa îți afirmi duplicitatea.

Răul – din tine, din celălalt, din lume – trebuie înțeles și iertat, iar fratele risipitorului nu înțelege și nu iartă. Poate că fiul risipitor singur, prin fapta sa, se deschide către înțelegere și iertare. Sau nu singur, ci tocmai ca urmare a felului cum îl întâmpină fratele. Căci după ce s-a retras din faptă, unde vedea că își riscă echilibrul și puritatea, fratele risipitorului a rămas, cu toată elita burgheziei, să *judece* pe cei ce făptuiesc; iar judecata devine o *faptă*, ce înfrățește pe frate cu activii. Într-adevăr judecata morală admite că fapta se manifestă ca și cum ar avea un sens mai general, dar el îi refuză un substrat moral adevărat, căutând intenția ascunsă și mobilurile egoiste ale făptuitorului. Dacă e glorios, îi relevă setea de glorie; dacă ține de o castă, îi relevă orgoliul; alteori surprinde chiar în gesturile morale evidente amorul propriu și setea de fericire. (De aceea burghezia a gustat atât de mult pe moraliștii francezi, poate.) Judecata morală a fratelui – a omului modern – sfârșește în cea de valet al moralității.

Atunci judecata morală e josnică, iar în josnicie, adică în rău, regăsește unitatea cu cel activ, la fel cum altădată conștiința nobilă devenea josnică. Ba e și ipocrită. Făptuitorul, dacă se recunoaște pe sine ca vinovat, vede vină și în cel care-l judecă. Fiul risipitor întinde fratelui mâna și-i spune: suntem totuși frați, frați buni. Dar celălalt, care prin recunoaștere ar reface unitatea familiei, respectiv a spiritului, se împietrește.

Scena se răstoarnă: *făptuitorul* e cel care vede acum pe celălalt, conștiința morală, în vină. Și se revoltă. El, făptuitor, și-a lepădat unilateralitatea; să și-o lepede și celălalt. Tocmai acesta, care avea cugetul și universalitatea de partea sa, să se refuze înțelegerii? tocmai fratele să spună că nu acceptă pocăința goală, el care n-are de partea sa decât vorba goală? Asta înseamnă că el nu crede cu adevărat nici în vorbă și limbaj, că pentru el cuvântul nu e spirit.

Și fratele își dă seama că e sfâșiat, pierdut. Unitatea se reface, dar negativ, fără duhul adânc al înțelegerii: fratele stă la masă cu fiul doar pentru că i-o cere tatăl; elitele burgheziei participă la viața publică, pentru că trebuie să facă act de prezență; conștiința morală a omului modern e activă doar pentru că nu se poate împiedica să fie. Dar sunt detașați, toți.

Aci, în trista izolare, ca și în vidul de la început, a sfârșit izolarea cea nobilă a omului ca toți oamenii, din modernitate. Dar și de astă dată, în decăderea sa, ca în decăderea conștiinței sfâșiate sau ca în contemplarea de sine într-o țeastă, omul e mai aproape de porțile mântuirii decât pare. Ceea ce pusese pe lume el era o judecată morală intransigentă, față de o lume de fapte ce par și ele intransigente. Noi, cei care povestim, știm într-adevăr că omul modern a făptuit nebunește, mânat de mijloace cum nu avusese niciodată omul; dar în același timp judecățile noastre morale priveau de sus fapta, o disprețuiau, protestau contra ei și ne puneau în ruptură cu noi înșine. Însă fiii aceștia risipitori – creațiile, știința, tehnica, ideologiile noastre politice sau dezlănțuirea individualistă de pe toate planurile – vin să ceară iertare. Acest moment extraordinar îl trăim la mijlocul veacului XX, în prelungirea viziunii lui Hegel: demonia noastră de un veac și

jumătate vine să ceară iertare judecății morale. – Iertați-ne că am pus pe lume atâtea mijloace de distrugere, spun oamenii de știință. – Iertați-ne că am vroit să eliberăm omul și mai rău l-am oprimat, spun vizionarii politici. – Iertați-ne că ne-am afirmat așa de personal, de îngrădit și destrămător, spune fiecare. Dar fiii aceștia își *știu* undeva o îndreptățire mai adâncă și ar vrea să o scoată la lumină. Ei nu pot să renunțe la viața lor și fapta lor, își caută însă legitimarea prin acordul cu o judecată morală, ce e la fel de vinovată ca ei dacă nu le vede îndreptățirea. O înțelegere mutuală, o universală iertare, ca integrare într-o singură conștiință vie, ar trebui să se ivească pe lume. Ne-am rănit și desfigurat unii pe alții, în fond, acesta e rezultatul. Am urâțit, cu judecățile noastre, o lume pe care faptele o urâțiseră…

Dar rănile trecutului se vindecă de la sine, până la urmă. Căci fapta, fie ca faptă propriu-zisă, fie ca judecată, e simplu moment al unui sens universal, și în lumina unui astfel de sens trebuie să se înțeleagă pe sine omul, pe întreg registrul vieții sale. Trebuie să ne deschidem către o înțelegere istorică mai largă, care să dea socoteală și de nebunia noastră individuală ori colectivă, și de universalitatea judecăților noastre. Individualul *este* undeva universal; sau, cum spun religiile, tot ce e profan poate fi și sacru.

Iar noi știm că, prin Hegel tocmai, care pentru a doua oară aducea povestea omului ca toți oamenii până la sine, lumea avea să se deschidă către o astfel de înțelegere. Este meritul aceleiași lumi burgheze de-a fi adus, dincolo de istoria comunităților, perspectiva istorică a culturilor și civilizațiilor, ce e în fapt una a *marilor religii*. Dincolo de spiritul comunităților văzute, există un spirit mai universal, care e viu în noi și suportă caracterul individual al

faptelor și sensurilor noastre. E un sens „sacru“ care se întrupează în noi și în lumile noastre. Să-l scoatem la lumină, din ultima și cea mai largă istorie a omului, din istoria religiilor – cea în care se scufundă acum, spre a se căuta și el pentru o ultimă oară, omul ca toți oamenii.

PARTEA A CINCEA
# Spirit religios

## INTRODUCERE LA SPIRIT

Nimic nu-i reușește dintr-odată omului – dar a doua și a treia oară până și nereușitele încep să aibă sens. Și astfel, în ciuda înfrângerilor și prăbușirilor sale succesive, omul ca toți oamenii ajungea undeva, se îndrepta spre ceva sau măcar se adâncea într-o lume, despre care când credea că știe totul, când nu știa aproape nimic.

Ajuns la capătul parcursului istoriei refăcut pe linia comunităților, respectiv la o comunitate de singuratici, ba chiar de izolați, ce i se deschidea înainte? Fie pulverizarea în atomi individuali, el însuși fiind un atom mișcat haotic de cultura, civilizația sa și până la urmă de tirania unei ideologii politice, fie să meargă mai departe. Se lăsase prins de logica unei desfășurări din care nu mai putea scăpa, într-o poveste ce se vroia istorisită până la capăt – cum a resimțit în fond cultura europeană că trebuie să facă, istoric și științific, cu povestea omului. Omul de cultură însă nu dezvăluise totul despre om. Era nevoie de o nouă fenomenologie, adică înlănțuire de manifestări istorice, acum cea religioasă, înainte ca omul să se ridice din istorie către o conștiință absolută, pe care și-o dorise din primul ceas. Omul ca toți oamenii se scufunda în această fenomenologie, cu riscul de-a nu mai avea nume, viață proprie și contur. Istoria omului și istoria oamenilor fac loc istoriei *sensurilor*. Și poate că

îi trebuia această ultimă experiență, pentru ca din om ca toți oamenii să devină om.

Suntem și gândim pe măsura Dumnezeului în care credem – istorisește Hegel – după cum popoarele au parte de stăpâniri bune sau rele, potrivit cu Dumnezeul pe care-l au. Toate întruchipările individuale și comunitare țin undeva de religie; iar atât ce făptuim cât și ce cunoaștem vrem să proiectăm în absolut. Omul (ființă căutătoare de divin, chiar când n-o știe, s-a spus) face știință, face războaie, creează și surpă în spiritul culturii sale religioase. Căci spiritul lumii comunitare, devenit conștient de sine într-un Dumnezeu, este religia.

Omul ca toți oamenii mai întâlnise experiența religioasă, dar mai degrabă fusese el, om, conștient de divin decât divinul însuși. În ceasul „conștiinței", de pildă, intelectul gândea un suprasensibil, dar unul inert; la „conștiința de sine" sfâșierea omului duce numai la nostalgia unui sine mai vast. Rațiunea în sens restrâns nu avea experiență religioasă, crezând că știe și vede totul în imediat; în schimb „spiritul" aducea diverse forme religioase, ca lumea subpământeană a umbrelor și destinul orb, sau lumea cerului și a credinței, sau religia luminilor, sau în fine cea a moralității. Religia apărea ca o *parte* din existența omului, ca un din când în când. Dar sensul adânc al religiei este ca totul să fie transfigurat, totul să se scalde în divin.

Deci: conștiința ta, conștiința ta de tine, rațiunea ta, spiritul comunității tale țin de Dumnezeul tău, care le e întregul, chiar dacă ele îți apar independent. Religia presupune toate momentele de până acum ale spiritului, adică toată povestea omului. Iar aceasta nu înseamnă că momentele o precedă, ci că abia ca ținând în întreg se adeveresc ele. *Întregul* spirit e în timp. Primele două istorii sunt într-o a treia, cea a marilor culturi religioase.

Religia ar fi atunci împlinirea spiritului. Ce straniu îi apare acum totul omului ca toți oamenii: învăluit de câte o religie, chiar acolo unde era pură profanitate. În desfășurarea diverselor momente ale spiritului se exprimă, de fapt, capacitatea religiei de a da semnificații întregii realități. Fiind deci prezentă în întruchipările diferite ale spiritului, religia va lua câte un chip diferit și va fi succesiv: religie a conștiinței, a conștiinței de sine și apoi a rațiunii, respectiv a spiritului. Dar îndărătul tuturor acestor religii stă determinarea religioasă, care e una. Din perspectiva ei, momentele de mai înainte – conștiință, conștiință de sine, rațiune și spirit – ar putea apărea altfel decât ca până acum: nu desfășurându-se liniar, ci părtașe toate la întreg și având corespondențe și simetrii. Vrem să spunem: din perspectiva spiritului religios unitar, povestea omului ar putea fi scrisă și altfel decât istoric, ca în această *Fenomenologie*; să spunem sistematic.

Dar n-ar mai fi poveste. Și adevărată, adică desfășurată după cugetul și fapta omului, este povestea lui ca poveste, pas cu pas. De aceea și religia lui are o desfășurare. Întâiul chip al religiei e cel imediat (cum apărea conștiinței lumea), adică de religie naturală. Așa s-a ivit ea la popoarele vechi și așa se redeschide istoria. Al doilea chip, corespunzând conștiinței de sine, e *religia artei*, a grecilor, unde viziunea naturalistă e înlocuită cu creația conștientă a omului, cu zeii făcuți de mână și mintea lui. Al treilea moment le va uni pe celelalte două; cum se reprezintă Dumnezeu omului și cum își reprezintă omul pe Dumnezeu vor fi una, în *religia revelată* a creștinismului.

Spiritul și-a găsit întruparea adevărată – dar e vorba de încă o reprezentare. Sinele individual se deschide spre unul absolut, dar sunt încă două. Poate fi în om mai mult decât atât?

Zeii au să ne spună singuri dacă e ceva dincolo de ei.

## Capitolul XXV
## CULTURA RELIGIEI NATURALE

Așadar omul știe de Dumnezeu. Istoria începe – dincolo de conștiința de sine, dincolo de cultul morților cum credeam până acum – cu gândul divinității. Spiritul cunoaște în ea spiritul. Nu-l știe așa cum ar cunoaște vreo existență naturală, dar nici ca un gând gol; dacă nu poți spune de zeități că există un chip obișnuit, nu vei zice nici că sunt simplu gând al omului. Iar după felul cum știe spiritul de spirit, adică după felul cum își reprezintă divinul, se deosebește o religie de alta. Dar dacă în fiecare religie ia întâietate câte o reprezentare anumită, în oricare sunt *toate* determinările sacrului (și naturalul, și artisticul, și revelatul). Seria religiilor felurite oferă fețele unei singure religii, în oricare tema fiind aceeași: trecerea de la cum *apare* Dumnezeu la ce *este*.

Caracterul fiecărei religii este dat, atunci, nu de prezența anumitor reprezentări, ci de reprezentarea pe care spiritul a adoptat-o de fiecare dată drept esențială. După cum în creștinism determinările joase supraviețuiesc (de pildă religia florilor la Sfântul Francisc) dar sunt inesențiale, la fel tema întrupării divinului în om, de pildă, apare și în religiile orientale, dar nu e pe măsura spiritului oriental.

### Simbolismul luminii

Îi rămânea omului ca toți oamenii să se cufunde în istoria religioasă a lumii, deci într-un fel a sa. În religiile străvechi ale Orientului primează reprezentările naturale și cu deosebire lumina (soarele). Era poate firesc să fie așa. Simbolic vorbind, spiritul iese cu religia din întunericul despre sine,

divinul ia direct idee de sine, pătrunzând și făcând străvezii toate lucrurile, ca în ceasul prim al conștiinței, la certitudinea sensibilă. Întruchiparea aceasta a relației directe cu sine, întruchiparea pură a lipsei de orice întruchipare – este lumina, răsăritul ce învăluie și umple totul, substanța cea fără de formă. Opusul luminii e deopotrivă de simplu: e întunericul, ce nu i se poate împotrivi și în sânul căruia lumina și flacăra instituie și apoi mistuie toate întruchipările. Splendoarea Orientului – un Orient la propriu, ca și unul istoric – e întreagă aci.

Dar lumina, în simplitatea ei, rătăcește nechibzuit printre lucruri, revărsându-se cu o sublimă lipsă de măsură. E o substanță sortită să răsară doar, fără să se interiorizeze și să apună în sine – ca în Apus, simbolic iarăși, unde va deveni subiect. Ea e doar Unul, ca despotul oriental, față de care oricare altul e o simplă podoabă sau un simplu sol și adorator.

Nesigură ca și despotul ce se împleticește în puterea sa nemărginită, lumina trebuie să se determine și să-și dea consistență, luând forme anumite. Dintr-o reprezentare generală ea trece spre chipuri individuale.

Fără să vrei, concepând lumina îți deschizi lumea și istoria ei.

### Simbolismul vegetal și animal

Lumea luminii se determină acum, sub chipul unei diversități de reprezentări valabile prin ele însele. Într-un sens, în ceasul luminii spiritul regăsea ceva din simplitatea certitudinii sensibile; aci regăsește varietatea percepției. Tot soiul de făpturi, plante și animale, existențe fragile ori puternice, încep să fie adorate. Există o religie a nevinovăției vegetale,

una a florilor de pildă, după cum există una a animalității crude și dușmănoase. Însuflețirea lumii animale aduce cu ea negativitatea, ura și lupta. Acest spirit religios e de altfel susținut și de condiția lumească a semințiilor, în neîncetată vrajbă și dezbinare, trăind în lupta aceea a neamurilor pe care o descrie Vechiul Testament, ca și istoria. Fiecare trăiește pentru sine, animalic, cu zeitățile sale.

Într-o asemenea vrăjmășie însă, existențele închise în ele se istovesc, și spiritul religios ia alt chip, al lucrului, al lucrării. Cel ce făurește, omul făurar, domină și îmblânzește o asemenea lume a animalității. În locul unei lumi în sine, a luminii, ca și în locul unei lumi ființând doar pentru sine, anume lumea existențelor închise în seminții și zeități locale, spiritul religios aduce acum ceva în și pentru sine, reprezentarea lucrului *făurit*. Existențele animale își pierd sacralitatea, devenind lucruri și lucrări, iar abia lucrarea ca atare e sacră. E o lucrare condiționată încă, o simplă prelucrare a materiei date, dar este lucrare.

### Simbolismul construirii

Spiritul își apare aci drept constructor, și el construiește la început doar instinctiv, cum își fac albinele fagurele. Întâi, opera are încă abstractul în ea, nu e încărcată de spirit: e piramida egiptenilor sau obeliscul, opere de linii drepte ori suprafețe naive și stricte, fără incomensurabilitatea liniei curbe în ele. Spiritul lor nu e viu, ci e un duh străin, ce le revine doar mort; sau atunci e lumina, ce se proiectează asupră-le și le dă semnificația ei. Conștiința activă și constructivă a omului este întocmai sufletului despărțit de trup și care ar căuta totuși să se regăsească în el, așa cum piramidele, cu mumiile lor, păstrează sufletul sorții de a se regăsi în

întrupare. Spiritul începe să-și simtă unitatea lăuntrică sub forma activității creatoare: dar creatorul *conștient* n-a apărut.

Locașul exterior, piramida de până acum, își schimbă forma și se însuflețește în mâna constructorului. El folosește nu doar piatra, ci și lumea vegetală (material, materie la greci va însemna „lemn“), o lume ce a încetat să fie sacră prin ea însăși și pe care constructorul o prelucrează, reținând din forma organică doar ce se apropie de linie și gând abstract. Dar organicul, la rândul său, saltă formele liniare și suprafețele până la *curbură*, aducând astfel însuflețirea în arhitectură. Locașul de acum – templu egiptean ori asirian, să spunem – închide și divinitatea în el: acum apar întruchipări din lumea animală, una ce va înceta și ea să fie sacră prin ea însăși și care de altfel e folosită de om și pentru alte scopuri, ca hieroglifă, spre a reda cu imaginea ei gândurile. De aceea lumea animală nici nu mai apare singură, ci împreună cu omul (sfinxul).

Însă operei tot îi lipsește acea întruchipare în care spiritul să se regăsească drept spirit, cea în care să sălășluiască divinul (altarul sau tabernaculul), după cum îi lipsește expresia, limbajul. Opera, chiar purificată de reprezentări animale, e încă fără grai, și așteaptă lumina soarelui (ca statuia lui Memnon) spre a scoate un ton.

De aceea templului, care doar prin exteriorul lui semnifică ceva din spirit, i se substituie tabernaculul sau templul cu altar, un templu ce e doar acoperământ pentru intimitate. Iar intimitatea este în primul ceas întunericul, nemișcatul: piatra cea neagră, meteoritul adorat al Iudei. Apoi spiritul pătrunde mai adânc în lucruri și nu piatra rămâne divinul. Totuși statuia omului nu exprimă încă nici ea îndeajuns *logos*-ul; nu e rostire, limbaj, adică o exteriorizare care să fie totodată intimitate. Statuia e mută. Constructorul tinde

să încorporeze intimul însuși, iar din amestecul acesta dintre chipul natural și cel conștient de sine iese natura enigmatică a „misterelor“ (egiptene ori orientale) unde conștientul e în tensiune cu lipsa de conștiință, intimul simplu cu varietatea exteriorizării și întunecimea gândului cu limpezimea rostirii. De aci limba misterelor, limbă a înțelepciunii deopotrivă grea de înțeles și greu de înțeles.

Lucrarea și creația ca și instinctivă încetează astfel. Opera nu mai e mută. În opera sa, creatorului conștient îi stă înainte o divinitate *conștientă și ea*. Spiritul întâlnește spiritul și reprezintă spiritul. Purificat de natură și de simbolismul ei, desprins până la urmă de schimonoselile chipului, gestului și vorbei (delirul preotesei, imprecațiile și nălucirile ei), spiritul se obiectivează acum de-a dreptul, în forme pe măsura sa. Spiritul a devenit artist.

## Capitolul XXVI
## CULTURA RELIGIEI ARTISTICE

Și omului i se întâmplă aceasta, și istoriei: de la cei cărora Dumnezeu li se reprezintă, lumea trece la cei care își reprezintă pe Dumnezeu; într-un sens, de la reprezentare naturală la artă. Dacă nu ar fi existat grecii, noi n-am mai ști cât datorează artei omul. Dar fără greci, ce am fi noi? Și nu poți închipui arta fără sensul ei religios, izbitor la începuturile ei în arta greacă, unde și statuara ori arhitectura, și poezia ori muzica, și tragedia ori comedia se nasc în marginea religiei. Dacă religia e ridicarea profanului la sacru, arta e religioasă statornic, spune Hegel.

Spiritul – cel al marilor comunități istorice – își dă acum, prin creația omului, întruchiparea. Ce spirit real din istorie

a putea face, altul decât cel al „lumii morale“ grecești, cel al poporului liber, în care insul nu e strivit de substanță? La el, adevărul lui, adică angajarea în substanța comunității, se ridică până la cunoașterea de sine. Tocmai în conștiința de sine căpătată de ins în sânul comunității, în actul acesta de luciditate, stă împlinirea prin artă a religiei de aci. Dar împlinirea este și de astă dată granița. E ceasul tristeții de a vedea că, în ceea ce este, „a fost“ a și început să-și arunce umbra.

În acest moment istoric apare arta absolută, care întotdeauna ține de regret și amintire. Insul creează conștient în spiritul comunității, dar ceasul în care îi rostește sensurile este și cel în care le trădează. Arta mare – cea greacă – e semnul unei despărțiri. Până la ea, creația era instinctivă; după ea spiritul va fi dincolo de artă (ca în arta creștină, sau mai târziu în arta vroită, pusă în slujba intenției, fie că e intenție de artă pentru artă, fie că e o ideologie). Spiritul a ieșit, cu arta, din modalitatea sa obiectivă și a intrat în noaptea modalității creatoare. De aci trebuie el să renască. Și renaște, după ce a însuflețit cu *pathos*-ul său individualitatea, ducând la o înstăpânire a ei asupra durerii, prin creație. – Sunt apolinicul și dionisiacul, va spune mai târziu unul ce, poate, nu va fi citit povestea aceasta.

### Opera de artă abstractă

Spiritul divin se lasă, întâi, obiectivat plastic, în statuia cu contururi individuale și în cadrul ei, care e templul. Locașul s-a spiritualizat și el: nu mai e blocul de piatră rigid al piramidei, nici amestecul de forme ale naturii cu cele ale gândirii, ci e forma abstractă, care însă a preluat de la organic curbura și incomensurabilitatea; e coloana. Divinul din

altar, piatra neagră de altădată, a luat și el chip uman, reprezentarea animală devenindu-i ceva secundar, simplă emblemă. Esența sa e de-a fi spirit conștient de sine, unit cu suflul cel vast al firii. Zeul e un element general al naturii, transfigurat, sau e conștiința de sine a câte unei comunități. Natura pustietoare și elementară a Titanilor e curând depășită, ca și zeii cei vechi, ai Cerului, Pământului sau Oceanului, înlocuiți fiind cu zeități cu profil moral.

Zeitățile acestea calme, ce fixează tumultul accidental al firii, ca și varietatea de viață a câte unui neam, stau acum, senine, dincolo de fervoarea și neliniștea celui ce le-a creat. Opera totuși nu e adevărată decât cu însuflețirea ei cu tot, iar duhul ei e împărțit acum între artist și mulțimea ce-și vede propriul ei duh acolo. Plasticul însă nu spune tot. Opera de artă cere *altă* obiectivare și divinul alt chip.

E limbajul, *imnul*. Prin limbaj conștiința individuală devine o universală contagiune. Cântecul unei singure inimi devine al tuturor și divinul se exprimă, astfel, atât în creație cât și în fervoare. Intimitatea și obiectivarea sunt acum solidare. Limbajul mai apăruse, pentru întruchiparea divinului, ca oracol; dar în timp ce oracolul era, în religiile vechi, o expresie exterioară a zeității, proclamând generalități vagi, în religia greacă, unde sinele e mai adâncit, generalitățile sunt sigure și interiorizate, ca în legile nescrise ale Antigonei, astfel că pe seama oracolului rămân situațiile particulare. La un Socrate, adevărurile generale sfârșesc prin a fi căutate în gândire; în schimb el lasă „daimon"-ului să hotărască în cazurile particulare, cum face și comunitatea adresându-se augurilor și auspicilor. Limbajul e accidental deci în oracol, pe când în imn, în opera de artă, obiectivarea divinului, ca spirit al câte unei comunități, e plină. Iar dacă statuia întruchipa divinul în chip static, imnul îi dă dinamism. Sufletul

tuturor e pe buze. Doar că, legată fiind atât de intim cu sinele omului, obiectivarea în imn are în ea ceva trecător, ca timpul. S-a stins odată cu vocea.

Ceea ce vine să întrunească dinamismul imnului cu seninătatea statuii este *cultul*, prin care omul își reprezintă coborârea divinului până la el. Chiar dacă nu merge mai adânc în conștiința răului propriu, omul se pregătește, prin ritual și purificări, să fie sălaș al divinului. Cultul secret al inițierii devine cult la lumina zilei, în sânul căruia divinul coboară și omul urcă. Omul sacrifică posesiunea sa către zeu, renunțând la inesențialul ce e el și bunul său; dar zeul se sacrifică și el, căci animalul ce e înjunghiat e simbolul său, iar roadele ce se consumă sunt Ceres și Bacchus însuși. Cina sfântă îi unește pe amândoi.

Dar deși fapta e reală, cultul își capătă sensul lui adevărat prin evlavie. Spre a da expresie acesteia, cultul, ca și imnul ori reprezentările plastice, se deschide către sărbătoare, unde fiecare și nu doar artistul cinstește pe zeu, îi împodobește templul – adăpost pentru oricine ca și pentru comoara cetății – și se cinstește astfel pe sine. Căci în religia artei, îndurarea și recunoștința zeilor cad aci, iar nu într-o lume viitoare.

### Opera de artă spirituală.
### Epos – tragedie – comedie

Limbajul unește zeitățile și eroii locali dând Pantheonul unei lumi istorice, cum e cea greacă. Nu există stat comun, dar există faptă în comun: e comunitatea de individualități, ca în lumea homerică, unde toți stau sub comanda unuia (Agamemnon), dar sunt de fapt ținuți de zeii și semințiile

lor. Lumea zeilor li se suprapune. Aedul, prin adâncirea în mintea sa, prin amintire și recurs la muză, Mnemosyne, împletește lumea zeilor cu a omului prin mijlocirea „eroilor". În principiu și cultul împăca divinul cu umanul, dar eposul aduce reunirea efectivă, dându-i un conținut de acțiune.

Acțiunea însă tulbură liniștea cerului, după cum însuflețește pământul și pe eroii lui. Dacă acțiunea trece, ca în *Iliada*, de la oameni la zei și îndărăt, se întâmplă că pentru zei, deși chipuri individuale și ei, acțiunea are un caracter de gratuitate, pe când la oameni, din pricina intervenției zeilor, unul de zădărnicie. Oamenii au totuși forța sinelui de partea lor și pun în mișcare pe zei, care la rândul lor dau urzeala pentru toate întâmplările și apoi, generalități fiind, se retrag din individual și-l dizolvă.

Zeii însă cad în contradicție nu numai cu oamenii, ci și între ei. Sunt sustrași trecătorului și existenței anumite. Opunerea lor între ei e o dezbinare ca și cu ei înșiși, o comică uitare de sine a naturii lor veșnice. Independența lor absolută, tocmai le estompează până la urmă caracterul lor individual, făcându-i să devină naturi echivoce. Înfruntarea lor între ei reprezintă ifose goale, înverșunarea lor e joc. Negativitatea și tăgada lor apar ca o inconsecvență, și de aceea mai puternică decât ei e negativitatea adevărată, *destinul*. Zeii strivesc sinele individual al omului, dar sinele general al destinului planează deasupră-le, trezindu-le tristețea de-a nu se regăsi și ei în puritatea lui.

Destinul readuce astfel unitatea conceptului peste toate momentele disparate. Epos-ul rămâne să-și cânte eroul ce știe de moartea timpurie, pe Ahile, aflat sub un Destin ce nu participă la dramă, cum nu participă la ea, pe treapta de jos, nici cântărețul. Între sinele individual al poetului și cel general al destinului stă însă un conținut de întâmplări, în

care destinul trebuie să pătrundă și unde omul individual trebuie să se regăsească. E tragedia.

În *tragedie* ordinea divină și cea umană sunt laolaltă. Limbajul a încetat să fie simplă istorisire; e expresie conștientă, gând propriu și intim al eroului, ce vorbește el însuși acum. Dar eroul e o generalitate încă și are mască. Sinele individual n-a apărut aci. Iar întreaga lume a tragediei se desfășoară în fața unui sine tot general, conștiința comună, cu corul de bătrâni reprezentativi pentru ea în neputința lor. Căci conștiința lor e doar material pasiv în fața celor puternici. Ea se mulțumește să slăvească fiecare clipă, iar când vede totul strivit de destinul cel străin ei, nu are tăria de a interveni și găsește doar cuvinte de mângâiere. Cu teamă pentru cele de sus, cu compătimire pentru victime, corul nu înțelege nici fapta omului, nici pe cea a divinității.

În fața acestui spectator, spiritul nu apare ca o varietate de zeități, ci despicat în două lumi, fiecare cu eroii ei, aci jos. Sunt cele două lumi de mai înainte, lumea subpământeană a familiei și cea de la lumina zilei, a statului; femininul și masculinul. La fel există spărtură și după cunoaștere, chiar în lumea zeilor. Poruncile câte unui zeu – până și cele ale zeului oracolelor, Apollo, către Oedip și Oreste – sunt înșelătoare. Făptuitorul ar avea dreptul să fie neîncrezător, căci el vede dreptatea sa înlocuită de cea a celeilalte părți, așa cum la sfârșitul *Orestiei* Furiile, apărând familia, ridică dreptatea lor până la tronul lui Zeus. Lumea zeilor s-a redus la Apollo, Furii și, îndărătul lor, Zeus. De fapt, în substanța lor zeii nu se împart în două lumi, ci oamenii numai; dar în cunoaștere omul e unul, căci până la urmă știe de dreptatea celuilalt, în timp ce zeii apar ca ținând de două ordini, una luminoasă și alta întunecată. Unitatea lor o va da abia substanța simplă a lui Zeus. El șterge deosebirea, așa cum peste

cugetul eroului ce a înțeles dreptatea celuilalt vine uitarea. Numai că, dacă există o Lethe, o uitare în moarte pentru om, există una și pentru divin. Individualitatea umană ca și cea divină se sting în uitarea adusă de Zeus cel simplu și atoatesimplificator, calm al întregului, unitate a destinului. Toți au dreptate, jos ca și sus, în dreptatea destinului.

Astfel destinul vine să golească, așa cum ceruseră filozofii, cerul de zeități individuale. Nu există decât o putere, destinul – ce susține și stat, și cămin, și pe Apollo și pe Furii –, iar ce rămâne dincolo de el e zbuciumul inesențial al eroilor tragici. Necesitatea destinului e puterea negativă față de toate întruchipările individuale ivite. În măsura în care conștiința de sine reală a omului nu s-a ridicat până la cea a divinului, omul mai poate resimți, odată cu corul, groază și milă. Dar conștiința de sine a eroului trebuie să renunțe la „ipocrizie", ascundere sub mască, și să se arate drept ce este: destinul însuși sau omul ca destin al zeilor.

Aceasta o arată din plin *comedia*. Zeii sunt acum momente generale, fără de sine individual și realitate. Sub masca lor, sinele adevărat al omului exprimă, în ce-i privește, doar ironia de a vroi și ei să fie ceva. Sinele se joacă astfel cu masca, arătându-se în nuditatea sa de actor și spectator. Dar ironia cea cutezătoare devine amară. Substanța divină avusese în ea atât o semnificație naturală, cât și una morală; dacă natura divină fusese preluată de om în ornament, operă și apoi în consumarea jertfei, a pâinii și a vinului, și dacă ironia acestei înstăpâniri a omului asupra divinului o pusese în lumină comedia, acum și pe plan moral *demos*-ul e cel ce devine totul, guvern ca și ordine dreaptă, tot el deținând cunoașterea ca și dreapta judecată.

Numai că el se *închipuie* așa; de fapt el se reduce la insul gol, rupt de universal, și se așază singur în contrastul ridicol

dintre ce crede despre sine și ce este. Dreapta judecată a insului, ca gândire rațională (Socrate de pildă), reușește să suprime zeii, substituindu-le ideea de bine și frumos, în așa fel încât din ei să nu rămână decât norii, cum spune Aristofan; dar și dialectica socratică a binelui și răului cade sub batjocura autorului comic, bunul-plac al fiecăruia fiind suveran.

Aci, în comedie, destinul cel fără de conștiință se unește conștiinței de sine a omului, care singură îi dă viață. Sinele a devenit puterea negativă, ce face să dispară zeii cu tot ce e al lor. În acest sine se rezolvă religia artei; și pentru că el deține certitudinea, nu-i mai trebuie reprezentări: nici statuie, efeb, epos, eroi tragici, nici cult ori mistere. Insul nu se mai teme de nimic. Și el încearcă aci – cu comedia antică – o mulțumire de sine ce nu-i va mai fi dată nicicând poate.

## Capitolul XXVII
## CULTURA RELIGIEI REVELATE

E semnificativ că religia artei sfârșește la actor așa cum imperiul antic sfârșea la actor încă, la virtuozitatea împăratului. Zeii sunt înfrânți de oameni și peste tot substanța se preface în subiect, coboară la om, aproape în histrion. Omul rămâne *într-atât* de singur încât abia în acest ceas întruparea divinului în om va avea sens. Antichitatea lăsa loc marii experiențe în adâncime pe care avea s-o facă omul cu creștinismul.

Că religia creștină îmblânzește moravurile, aduce o civilizație, creează o artă, o cultură și o ordine a politicului, că deci e istorie, nu o va tăgădui nimeni pentru trecut. Dar că e solidară chiar cu ceea ce pare că o contrazice, cu știința, cultura umanistă, civilizația tehnică și eliberarea până la autonomie a economicului, aceasta – adăugăm noi – abia

pe urmele lui Hegel o înțelegi. Toată cultura noastră este și nu va înceta să fie una a ideii revelate. Iar *logica* revelației este în așa măsură logica însăși, viața conceptului – în speță universalul ce suportă singularizarea sau singularul ce suportă universalizarea –, încât cultura ideii dezvăluite este prima care îngăduie ecumenicitatea. Așa cum abia religia creștină a putut vorbi tuturor de pe tot globul, știința, civilizația și ideologiile noastre o fac neîncetat. Pentru prima dată în istorie omul vorbește omului. De aceea, după ce a văzut pe om ajuns aci, Hegel l-a putut privi în afara istoriei, în spiritul absolut. Cum nu se acceptă însă că tocmai de aceea Hegel nu consideră pe om și nu se consideră pe sine la *capătul* istoriei – cum s-a spus de atâtea ori până la grotesc –, ci abia la începuturile ei?

Dar să nu pierdem firul poveștii noastre, căci ne apropiem de deznodământul ei: omul ca toți oamenii, cufundat acum într-o cultură care nu e ca toate culturile, este la ultima sa experiență, cea a religiei creștine. Antichitatea deschidea firesc spre ea. Încă de la statuie divinul lua chipul omului; cultul apropia și mai mult divinul de om, iar la urmă omul putea spune: „sinele meu e ființa absolută". Pentru el, ființa absolută devenea predicat, era ceea ce se spune de el; răsturna afirmația că omul ar ține de Dumnezeu ca de un subiect. Dacă însă revenea la ea, nu însemna că revenea și la religia naturală, ce strivea pe om, ci că se deschidea către divin cu conștiința sa de om cu tot. Și el se deschidea efectiv, căci simțea nefericirea singurătății sale.

În el se strângeau acum toate firele Antichității: omul juridic, stoicul, scepticul, omul comediei. Peste tot plutește conștiința nefericită față de tot ce s-a pierdut: zeii și oracolele, cultul ca și sărbătoarea, încrederea în operă. Conștiința nefericită simte tristețea vorbei cum că „Dumnezeu a murit".

Toate condițiile sunt date pentru întruparea spiritului divin, acum, după ce arta pusese în joc incorporările posibile: în elementul sensibil, în natură, în statuie, în cuvânt, în sărbătoare, în exemplar uman ales în personaj dramatic. Și conștiința nefericită, centrul acestui pustiu – o conștiință ce răspunde parcă pe plan afectiv simplității conceptului pur – se întinde acum peste vasta lume romană, așa cum era activă în lumea iudaică. Aci se încorpora divinul, din conștiința de sine a omului, ca dintr-o Marie reală drept mamă și din substanța divină, ființând în sine, drept tată.

**Apostolii**

Căci nu e destul ca omul să se ridice la divin; atunci divinul ar ține doar de elan mistic, ca la Plotin. Divinul trebuie să se înstrăineze și el. Necesitatea aceasta însă e a conceptului, a divinului-concept, care atunci e concept adevărat când suportă înstrăinarea. Cu conceptul ca *om* se întâmpla la fel. Am văzut în povestea aceasta cum, la început, omul era doar conștiința de ceva, apoi devenea conștiință de sine, obiectivându-se într-un eu, în alte euri, și ajungând până la urmă la spirit, spirit al unei lumi, conștient de sine. Acum spiritul absolut, divinul, își dă întruchiparea conștiinței de sine, devine cu Isus om, iar faptul acesta apare în istorie drept credința lumii că Dumnezeu s-a întrupat.

Conștiința credinciosului pleacă așadar de la o prezență imediată, în care recunoaște divinul. Acesta e ceva pozitiv, pe când pentru conștiința nefericită era doar „celălalt". Nu e reprezentat, ca în religia naturii, nici produs, ca într-a artei; există efectiv, istoric, ca Isus din Nazaret, cum îl văd Apostolii. Sinele recunoaște sinele, omul ca sine pe Dumnezeu

ca sine. Conștiința obișnuită vede doar atributele divine: că e bun, drept, sfânt, creator; până ce nu s-a făcut ca tine, Dumnezeu e ascuns.

Se degradează astfel divinul? Dimpotrivă, se desăvârșește. Desăvârșirea înseamnă ca o esență, în puritatea ei, să suporte prezența sensibilă. Desăvârșită este o idee care *în realizările ei* se păstrează intactă. Plecasem, în poveste, de la imediat și de la senzație, înțelegând că ele sunt abstracțiune pură. Acum abstracțiunea pură devine senzație și certitudine sensibilă, întru Crist. Totul s-a răsturnat, iar ce părea dezastruos atunci este desăvârșire acum. Ce e mai jos și valabil pentru simțuri devine supremul; ce se arată la suprafață e și mai adânc. Dumnezeu e desăvârșit când poate lua asupră-și umilința întrupării.

### Biserica

Acesta e miracolul religiei revelate, un miracol care e deopotrivă miracolul culturii noastre, istorisește Hegel. (E poate una cu miracolul *logos*-ului matematic, ce se întrupează în fizical și dincolo de el.) Conștiința poate rămâne la acest miracol al prezenței, la bucuria extazului într-o realitate, dar, în măsura în care e conștiința religioasă, nu rămâne, căci vede în realitatea prezentă esența. Iar la fel cum conștiința obișnuită trecea de la senzație la percepție, tot așa de la prezența reală a lui Isus și de la aci-ul și acum-ul Apostolilor conștiința religioasă trece la universal, păstrând momentele trecute. Aci-ul prezent al senzației devenea trecut și era păstrat de „lucrul“ percepției. La fel, divinul prezent *unor* oameni se universalizează. După ce s-a făcut sensibil, divinul reface mișcarea sensibilului spre universal, prin negarea imediatului, prin amintirea, păstrarea în minte doar, a celor văzute altădată,

ca și prin înviere, adică tăgada prezenței sensibile, în duh. Isus rămâne realitate imediată doar în comunitate, Biserică.

Universalul bisericii e totuși prins într-un dincoace și un dincolo, credinciosul trăind în două lumi, cum a trăit întreg Evul Mediu. Abia teologia va gândi cu adevărat, conceptual, divinul, iar gândul teologiei creștine este cel care va modela lumea culturii revelate. E drept, chiar comunitatea credincioșilor are instinctul cel bun de a se ridica până la conceptul divinului, întorcându-se la comunitatea primitivă și la ce a spus efectiv Mântuitorul (cum vrea să facă protestantismul); numai că e în joc doar *instinctul* conceptului și riscăm astfel să confundăm originea istorică cu conceptul însuși. Singură teologia gândește spiritul divin în desfășurarea lui pură, ca Sf. Treime; – acea Treime, adăugăm noi, a cărei mișcare și al cărei sens logic dau expresia rezumativă a culturii noastre. (Când vreodată am intra în contact cu ființe vii și raționale de pe alți aștri, nu teorema lui Pitagora ar trebui să le arătăm, cum s-a propus, ci orice poate simboliza trinitatea; căci și teoremele noastre țin undeva de ea. Mai mult decât silogismul lui Aristotel, silogismul trinității ne e poate cheia: individual – determinații – general.)

Dacă așa este, omul ca toți oamenii poate privi liniștit teologia, fie că se socotește luminat peste măsură, fie, dimpotrivă, că nu îndrăznește să știe prea multe. S-ar putea să-și găsească acolo ca laic gândul mai adânc.

### Teologia

Pentru teologie, totul pleacă de la *Tatăl*, esența veșnică, egală cu sine. Nu e însă o esență goală, ci spirit, care se obiectivează. Dacă, pentru reprezentare, obiectivarea apare ca o întâmplare istorică, pentru speculația teologică e obiectivarea

a ceea ce se înstrăinează fără pierdere, ca logos: „la început era cuvântul“. În reprezentarea comunității de credincioși, mișcarea aceasta a spiritului apare ca relația naturală dintre Tată și Fiu, ca și cum ar fi două subiecte diferite. Spiritul însă nu se recunoaște în spărtură.

Totuși speculația însăși vrea mai mult. Ca logos, Fiul se ivește fără întrupare adevărată, „altul“ în sânul divinului fiind doar gând al altuia. Dar Dumnezeu n-ar fi Dumnezeu dacă n-ar putea ieși din sine și institui altceva. Dacă Dumnezeu este, tot ce poate să-l dezmintă trebuie să fie, pentru a-l adeveri. Universalul nu e universal adevărat ca opus particularului, ci doar *cu* particular cu tot. Absolutul nu e absolut ca opus relativului, căci ar fi și el relativ, ci cu relativ cu tot. Așa gândim cu adevărat și așa gândește teologia.

Iată deci lumea în care se va întrupa divinul – o lume unde spiritul pune în viață spiritul îndrăgit, *omul*, cu nevinovăția lui la început și cu răul din el apoi, când începe să gândească (reprezentarea spune: când mănâncă din pomul cunoștinței binelui și răului). Căci spre a deveni spirit cu adevărat omul trebuie să iasă din sine, cum făcuse și spiritul divin, deci să gândească, de vreme ce numai gândul scoate pe om din el; dar în același timp cu gândul omul capătă conștiință de sine și se poate închide în sine, întocmai cum spune reprezentarea că se închid în ei îngerii cei răi, cu Lucifer, ființe gânditoare și ei. Astfel omul devine teatru al luptei dintre bine și rău.

Dar ce e răul? E omul ca om, ca ființă naturală. Ce e binele? E divinul ca om. (Și la fel: un lucru ne e rău, opac, neînțeles, când e numai ce este, când e închis în sine. Ne e bun când vedem universalul din el.) Și totuși dezlegarea nu vine din lupta lor, ci din viața lăuntrică a fiecărei părți. Inițiativa pleacă de la divin: întâi Dumnezeu face posibilă mântuirea și apoi omul va tinde să se mântuiască; întâi uni-

versalul se particularizează și apoi individualul se va ridica la universalitate. E vorba, potrivit cu reprezentarea, de actul voluntar al Mântuitorului de a se jertfi ca om și a învia ca duh. Esența divină revine la sine, cu realul ei trupesc cu tot, acum înălțat la universalul comunității, ca Biserică. Trupul divinului rămâne ca Biserică, una întoarsă către duh.

Spiritul iese astfel din întruparea propriu-zisă, ajungând la o a treia treaptă, *Sf. Duh*. Pentru reprezentare, totul a apărut ca o întâmplare de neconceput și ea nu înțelege împăcarea binelui cu răul decât prin miracolul învierii. Dar ea rămâne la un bine și un rău rigide, pe când aci, ca peste tot în viața spiritului, devenirea e adevărată. Acum, în comunitatea religioasă, e rândul omului, și cu el al răului, să devină și să pună pe lume statornic unitatea cu divinul, o unitate pe care jertfa divină o adusese în principiu. Omul e rău și își vede răul, îl știe. Cunoașterea însă nu e, ca reprezentarea, o fixare a lucrurilor, ci tocmai scoaterea lor din identitatea rigidă. Gândul nostru despre rău e și gândul de a părăsi răul. Omul religios înțelege că, așa cum divinul întrupat a murit și a înviat, la fel trebuie și el să moară ca sine individual și să reînvie zi de zi în comunitate.

Pe de altă parte omul ce se ridică la esență dă realitate acesteia și o scoate din neadevărul ei de simplu gând. Afirmația că „Dumnezeu a murit“ înseamnă nu numai că a murit ca om, ca Isus, dar și că a murit ca gând, esență abstractă. Conștiința nefericită resimțea dureros vorba aceasta, prin care revenea la noaptea lui „eu sunt“. Dar acum conștiința religioasă înțelege că substanța divină n-a făcut decât să devină subiect și să capete în noi certitudinea de sine și viața ce-i lipseau.

Spiritul știe acum de sine și se știe, în om, ca spirit real. La capătul spiritului comunitar, cu conștiința etică, extremele se împăcau și răul era iertat. Așa și acum, la spiritul religios:

divinul și umanul se împacă, ființa profană tinde să se sfințească. – Dar chiar și aci spiritul religios întârzie în reprezentare, conștiința sa fiind plină de evlavie față de „altceva“, iar împăcarea divinului cu omul era doar ceva trecut, viața pământească a Mântuitorului. Nu tot ce e profan a devenit sacru, nu toată existența omului e transfigurată pentru om. Doar în inimă este. Alături de conștiința sa religioasă, omul păstrează una lumească. Numai în principiu universalul și particularul s-au împăcat. Un pas mai e de făcut, saltul în absolut.

Iar noi, cei care povestim, știm că la fel s-a împăcat *în principiu* omul culturii noastre cu sensurile mari ale lumii. Căci întruparea, ca și ridicarea lumescului la esență au loc în toate planurile. Toată cultura noastră e una a revelației, a Fiului, a întrupării. E un fapt istoric că *după* Hegel cultura europeană a fost – oricât de anticreștine s-au crezut momentele acestea și oricât de profane au apărut ele – una a întrupării materiei în natură și viață, a întrupării economicului în istorie, dar mai ales a întrupării *logos*-ului matematic în lucruri. (Și ce e civilizația tehnică, decât una a întrupării? Respectul trupescului, al persoanei ca și al materiei, face cultura noastră.) Așteptăm de la *logos*-ul matematic revelarea lucrurilor; de la această *Mathesis* ce e atât de intim a noastră încât sub semnul ei conștiința poate oriunde spune „eu sunt eu“, eu conștiință gânditoare mă regăsesc în gândul lumii. Dar trebuie să ai „religia“ *aceasta* spre a avea sensul acesta de explicație ultimă. Nici Orientul nu-l are, nici o altă cultură nu l-a avut.

Poate ne înșelăm; dar pornirea de a găsi un *logos* revelator, de orice ordin, e cultura noastră însăși, adică întâia cultură universală, transmisibilă și deschisă. Să ridici profanul – materia, viața, istoria – la sacralitatea sensului și la conștiința lui de sine, să vezi totul ca întruparea unui *logos* pe care să-l deții, este poate aventura ultimă a omului.

## PARTEA A ȘASEA
# Spirit absolut

## Capitolul XXVIII
## „CE ESTE OMUL, CA SĂ TE GÂNDEȘTI LA EL?“

A fost odată un om ca toți oamenii care a devenit – ce? Un duh al lumii, s-ar fi zis, și al cunoașterii și al înțelepciunii. Unii au spus că în acest ceas omul s-a prefăcut în Hegel și că ar fi voit să curme lumea în el; Hegel însă l-a numit spirit. Unii au spus că e omul îndumnezeit; dar noi vom spune mai simplu: este un om care și-a trăit până la capăt povestea; este un om ca toți oamenii care a devenit om.

Ca în ceasul împlinirilor, omul se gândea acum mai mult la clipa începutului decât la tot ce urmase. Dacă povestea sa începuse cu un dezastru, cu alunecarea imediatului în vidul universalității, acum lucrurile se răsturnaseră și universalul aluneca în imediat, sau imediatul se angaja în așa fel în universal încât omul putea regăsi imediatul bun și plin, fără de care viața nu e adevărată. E năzuința ultimă a omului de a trăi astfel încât tot ce-i e dat să fie și esențial, tot ce e profan să fie și sacru. La orice nivel, chiar la cele joase, omul trăiește cu năzuința aceasta: vrea ca lumea să fie însăși lumea și certitudinea sa să fie adevăr. Ce ar fi omul și ce viața sa, dacă particularul nu e și universalitate? Într-un ceas al vieții sale, religia păruse să-i dea acest lucru, cu prezența divinului printre oameni sau în comunitatea Bisericii. În ceasul nebunesc al dragostei tot așa simți. Dar în religie toată

greutatea cădea pe spiritul reprezentat, pe Dumnezeu, pe când acum omul e cel ce ar putea spune: eu sunt cel ce sunt; sau mai degrabă: mă cunosc pe mine în tot ce este.

Cum ajungea să spună așa ceva? Întâi, cu împlinirea *etică* a vieții sale. Pornise de la conștiința că există o lume, de la senzație, percepție și intelect. Ajunsese la conștiința de sine, și atunci își dădea seama că problema era să se împace pe sine cu lumea, adică să împace conștiința cu conștiința de sine. Se privi deci pe sine ca și cum ar fi fost altceva, adică își privi conștiința de sine din perspectiva conștiinței de ceva, având, rând pe rând, ca și senzația de sine, când se considera drept un lucru, un craniu și o expresie a materiei; ca și percepția de sine, când se vedea, cu utilitatea, în raporturile variate cu lucrurile lumii; în fine, ca și intelecția de sine când își contempla sâmburele intim, pura conștiință de sine, ajungând astfel la treapta sufletului frumos. Era o primă împăcare cu lumea, cea etică.

Împăcarea etică însă era învăluită de cea *religioasă*, și dacă, în desfășurarea întruchipărilor conștiinței, cea etică a apărut întâi, în fapt cea religioasă îi dădea matca, așa cum am văzut că face pentru istoria insului și a comunității. Dar atât împăcarea etică a omului cu lumea, cât și cea religioasă se dovedeau acum că țin de o a treia, cea a *conceptului*, a științei absolute. Spre aceasta, ca spre o poveste mai pură, deschidea la capătul ei povestea omului.

Conceptul fusese prezent și activ atât în religios, cât și în etic. El este puterea universalului de-a fi una cu particularul, deci de-a fi individual. Religiosul și eticul trăiau prin concept și se hrăneau din substanța lui, lăsându-l totuși undeva sfâșiat între conștiința universalului și faptă individuală, între frate și fiu risipitor, cu eticul. Omul însă este ființă căutătoare de concept.

Întruchiparea de spirit stăpân pe concept este atunci ultima pe care o atinge conștiința. Omul vrea să știe ce este, dar în așa fel încât adevărul să fie una cu conștiința de sine. De aceea nici nu-i ajung conceptele, ci el vrea știința conceptului, care de rândul acesta – dacă are tăria celui gândit de Hegel – este la propriu Calea, după cum e la propriu Adevărul și Viața. În acest sens, omul recunoștea că orice cunoaștere dusă până la capăt e un asalt dat divinului, o încercare de a intra în modalitatea lui. El știa că nu e Dumnezeu, dar vroia să aibă *conștiința* acestuia. Iar dacă își dădea seama, ca om, că avea și mai departe un conținut de viață și de cunoaștere deosebite de el, omul deopotrivă înțelegea acum, având în sine mișcarea conceptului, că nici un conținut nu-i mai era străin.

Totuși nu ajungea la ultima sa întruchipare fără să treacă prin întreaga sa poveste de om. De aceea lumea *ca substanță* îi apărea mai devreme decât întruchiparea ei în concept, iar substanța era mai bogată decât cunoașterea, la început. Numai că tot timpul trăise procesul acesta, neîncetat reluat, de prefacere a substanței în subiect (o altă versiune a încordării dintre conștiință și conștiință de sine), de desubstanțializare a lumii și resorbire a substanței în conștiința de sine, ceea ce însemna prefacerea ei în duh și a obiectului în concept. De aceea spiritul și apare în *timp*, rămânând în el până ce și-a prins propriul său concept; și se poate spune că nu cunoaștem nimic care să nu fi fost în experiență – atât a minții, cât și a inimii – după cum e întotdeauna adevărat că religia, cu substanțialitatea ei, exprimă mai devreme decât știința absolută ce anume este spiritul. Mai înainte ca spiritul să-și fi desfășurat necesitatea sa internă, mai înainte ca el să fi apărut ca *spirit al lumii*, nu putea apărea nici conștiința sa de sine, care e știința adânc înțeleasă. Dar singură știința îi dă cunoașterea adevărată.

Într-un sens, omul întâlnea în clipa aceasta *o a patra istorie*, dincolo de cea a insului, a comunității și a culturii. Era *istoria gândirii*, a acelei gândiri filozofice de care acum nu mai înțelegea să fugă. Îi apărea și filozofia ca trup din trupul său. Iar în istoria gândirii filozofice, care-l însoțea tot timpul, putea citi limpede trecerea de la substanță la concept și de la religie la știință absolută. Și anume: în Evul Mediu conștiința omului are un Dumnezeu străin de ea încă; apoi, când vede că nu poate reduce înstrăinarea divină, omul se întoarce la sine și la propriul său prezent, cu Renașterea; prin observare de sine găsește ființa ca gândire și în gândire ființa, cu Descartes; exprimă în chip abstract unitatea dintre gândire și ființă, cu Spinoza, ca o substanță ce regăsește, purificat, sensul oriental al substanței; apoi omul se înfioară în fața acestei substanțe fără de sine și afirmă împotrivă-i individualitatea, cu Leibniz; dar abia după ce individualitatea se înstrăinează în cultură, după ce a ajuns la gândul utilității și la libertatea absolută, abia atunci gândirea întâlnește pe „eu sunt eu“, cu Fichte, ca și ideea unei identități, cu Schelling, în absolutul căreia însă toate ar fi, ca în noapte, una. Cu Hegel în fine omul putea înțelege că spiritul nu e nici retragere în sine, nici pierdere într-o identitate fără diferențiere, ci este substanța sortită să se regăsească în subiect, sau absolutul devenit concept.

Și atunci omul se oprea. Se oprea cu adevărat? După ce, plecat de la experiența comună a vidului vieții, trăise aventura aceasta neașteptată, de a se scufunda în amintirea umanității și de a reface de trei ori istoria ei și o dată istoria exemplară a gândirii, așa cum îi apărea cea europeană, intra el oare acum în neființa gândului? Înceta să i se întâmple ceva nou? Înceta să fie, să facă și să curgă?

Dar tocmai Hegel îi arăta acum că îi rămâneau de făcut două lucruri, la fel de vaste ca povestea trăită, rămâneau de desfășurat încă două povești, sortite să readucă la cea dintâi. Iată-le.

Întâi, omul ajuns aci își e dator o *Logică*. Aceasta înseamnă: conceptul trebuie desfășurat în eterul său, în puritatea sa, dincolo de întruchipările din care se desprindeau aci, în povestea omului cuprinsă în *Fenomenologie*. Și totuși poate că un paralelism între *Logică* și *Fenomenologie* este; sau dacă prima e într-adevăr povestea lui Dumnezeu, după cum a doua a fost a omului, poate că omului îi e dat să urmărească pe toată întinderea ei conștiința divină, ținându-se de Dumnezeu ca o umbră, dacă nu cumva crede că însuflețește el conștiința divină, care fără de om ar fi o umbră.

Dar, în al doilea rând, dacă omul știe tot ce știe Dumnezeu și poate reflecta, în manifestările sale, Logica divină, natura în schimb îi e dată, istoria îi e dată; ba prin ele își e dat el însuși, spirit ce se găsește ca spirit pierdut în natură și desfășurat în istorie. De la *Logică* înainte se deschid alte lumi, pe care omul desfășurat în *Fenomenologie* nu făcea decât să le implice.

Cum readuc ele pe om la măsura de om! Din orgoliul de a deține desfășurarea pură a spiritului absolut, ba chiar de a-i da însuflețire în realitate, omul se regăsește, cu natura și istoria, în fața unor înstrăinări ale spiritului, din care lent, de fiecare dată părând că ia lucrurile de la început, spiritul se reface în om și scrie, cu om cu tot, încă o pagină a spiritului absolut. Ținta întregii desfășurări? Este ca din istorie, pe de o parte, din *Fenomenologia* regăsită ca o carte deschisă a omului, de altă parte, spiritul absolut să-și constituie amintirea și adevărul.

Aci a oprit povestea omului Hegel, cel care i-a istorisit-o întâi. Iar noi, care o repovestim, știm că el descria, cu ultimele sale gânduri, ceea ce avea să facă el însuși mai târziu cu *Enciclopedia*, de parcă își amintea de viitor, cum s-a spus despre profeți. Poate că își amintea, în felul acesta, și de viitorul nostru, în măsura în care nici noi, oamenii de după el, nu scriem alte cărți decât cele pe care le prescria el, Cartea logicii, Cartea naturii și Cartea istoriei.

Dar acum, după ce-l însoțiseră pe om, de-a lungul desfășurării lui, toate spectrele istoriei, Hegel se trăgea și el îndărăt, ca încă o umbră. Omul rămânea la treapta spiritului sigur de sine, ce urmează să se istorisească într-o logică, în acea logică la care el scrie, în fond, de când se știe el conștient ca om. Era ca și basmul divinului, după ce și-l povestise pe al său, al omului. Dacă însă basmul celui dintâi nu se poate povesti? Dacă divinul nu este? s-au întrebat cei de după Hegel.

# Epilog

Oricine crede în dialectică, dincolo de *Fenomenologie* unde este vorba despre om, lucrează, fie că o știe ori nu, la definirea a ceva *deasupra* omului, sau *sub om*, natura. Dar au zeii istorie? Are natura istorie?

Conștiința omului îi privește împăcată și pe unii, și pe alții, spunând: „Dacă n-ar fi, nu s-ar povesti. Eu *sunt* pentru că m-ați povestit și mă povestiți statornic. Natura și zeii? Povestească-se.“

# În loc de postfață

Să reluăm ceea ce spune Sorin Lavric în prefață: aflat în domiciliu obligatoriu la Câmpulung-Muscel, Noica își scrie, în anii 1955–1956, interpretarea la *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel și face mai multe còpii dactilografiate, visând la o eventuală publicare a cărții în țară sau în străinătate. La prima venire în România a uneia dintre verișoarele sale – Mariana Parlier, care îl vizitează pe Noica la Câmpulung în toamna lui 1956 –, filozoful îi înmânează un exemplar, cu rugămintea să-l treacă peste graniță. Mariana Parlier reușește să ducă manuscrisul la Paris și să-l încredințeze cunoscuților din exil.

Pe de altă parte, Noica îi scrie lui Cioran, cerându-i sprijinul în vederea publicării manuscrisului în Franța. Scrisoarea lui Cioran pe care o publicăm în continuare în traducere (originalul e în franceză) pare a fi singura care s-a păstrat în marginea *Povestirilor din Hegel* (cum s-au numit inițial *Povestirile despre om*). Ea fost recuperată din dosarele de Securitate ale lui Constantin Noica, remise la începutul anilor 1990 de Serviciul Român de Informații soției filozofului, dna Mariana Noica.

Din conținutul frust și tulburător al scrisorii, reiese nepăsarea sau chiar ostilitatea cu care filozofii „oficiali“ din Franța priveau un asemenea gen de interpretare speculativă. Reacția lui Cioran, de revoltă, neputință și penitență, este aceea a unui exilat mărturisindu-și ruptura de lumea

editurilor pariziene, ceea ce nu-l oprește să-l sfătuiască pe Noica să-și traducă cartea în franceză și să spere în destinul ei. Judecate din perspectiva sorții pe care a avut-o această carte, cuvintele lui Cioran au o stranie încărcătură premonitorie. Nici o editură franceză nu va publica manuscrisul lui Noica, el urmând să fie tipărit în 1962 de Octavian Buhociu, sub egida Centre Roumain de Recherches din Paris, cu titlul *Fenomenologia spiritului de G.-W.-F. Hegel istorisită de Constantin Noica*. (*N. ed.*)

EMIL CIORAN CĂTRE CONSTANTIN NOICA

Paris, 7 ianuarie 1958

Am greșit, cred, ridicând problema *comercială* pe care o pune publicarea *Povestirilor* tale. E strict imposibil să prevezi destinul unei cărți și, dacă așa stau lucrurile, n-ai decât să o scrii și să o abandonezi sorții ei. Acum, că ți-ai încheiat *Hegel*-ul, tradu-l în franceză și vom vedea apoi unde va putea fi plasat. Căci, în asemenea chestiuni, nu-i bine să cântărești la nesfârșit argumentele pro și contra, nici să te balansezi între obsesia succesului și cea a eșecului. Important este să crezi într-o carte în timp ce o faci; scrupulele care iau naștere după aceea sunt întotdeauna atât de teribile, încât, dacă ar trebui să ținem cont de ele, ar fi cu neputință să dăm un text la tipar. Nu trebuie nici să ținem cont de sugestii exterioare sau, în cazul în care o facem, atunci să le acceptăm cu gândul de-a le respinge mai târziu. În filozofie, în și mai mare măsură decât în literatură, trebuie să faci după cum te taie capul, să reacționezi de la un moment dat încolo ca un fanatic; altminteri riști o paralizie definitivă. Spun toate astea pentru tine; nu asculta

sfaturile mele sau redu-le la justa lor valoare; tu ești judecătorul suprem al operelor tale. În ceea ce privește *Povestirile* tale, punctul meu de vedere era acela al unui editor obsedat de ideea meschină a reușitei, a *vânzării*; de unde perplexitățile practice care reieșeau din scrisoarea mea. Însă, după cum ți-am spus, nu cunoaștem niciodată destinele unei cărți. Termin-o pe a ta, vreau să spun, tradu-o și las-o să-și urmeze calea și să-și încerce norocul.

Nu-i cazul să-ți pese de ceea ce vor gândi filozofii oficiali de pe aici; ei vor fi, cred, aproape sigur *contra*; vor privi întreprinderea ta ca temerară și excesivă, în orice caz, suspectă. După cum te-am anunțat, relațiile mele cu ei sunt aproape inexistente; dar, de fapt, am eu aici, cu cineva, raporturi bune? De câțiva ani, am devenit atât de sălbatic, încât mă retrag din fața perspectivei oricărei relații, de orice natură ar fi ea, cu lumea literelor sau a filozofiei. Și trebuie să-ți spun că mă gândesc cu rușine la vremea aceea (1950–1951) când nu lipseam de la nici un cocteil, la anii aceia în care făceam, prostește, figură de monden, de eseist snob, de bețiv și impertinent, debitând paradoxuri ieftine, pentru a amuza doamne bogate și scriitori fără talent, așa cum întâlnești la tot pasul în „lumea bună“. În clipa de față, am mai degrabă aerul unuia care-i pe cale de-a reveni la timiditatea lui primitivă, în speță, la aceea pe care o aveam la douăzeci de ani, când am făcut împreună călătoria la Geneva cu Picky[1] (mi se rupe inima când mă gândesc la el) și cu acel Moșinschi care, dacă-ți amintești, făcea, în ochii mei, imensa greșeală de „a se bucura de viață“[2]. Așa fiind,

1. Picky Pogoneanu, prieten cu Noica și Cioran; a început o carieră diplomatică, sfârșindu-și viața la scurtă vreme după război în închisorile comuniste.

2. În limba română, în original.

totul îmi face frică, oamenii mai ales; nu e de mirare că relațiile mele cu ei suferă: ele sunt false. Faptul că mă scufund din ce în ce mai mult în singurătate se datorează, poate, lipsei mele de generozitate. Nu știu cum să-ți mulțumesc pentru că i-ai scris câteva rânduri tatălui meu (a murit pe 17 decembrie). Mi s-a spus că asta a fost pentru el o mare mângâiere înaintea sfârșitului. Campania de presă dusă împotriva mea îl făcea să sufere cu atât mai mult cu cât, fie și numai în parte, îi recunoștea temeiul. Era un om de bună-credință, iar indignarea lui venea dintr-o rană secretă, al cărei autor, ingrat și nedemn, eram, în mintea lui, eu. Totuși, în ultimele scrisori, a trebuit să renunțe la nemulțumirea lui în ceea ce mă privește. Mi s-a spus că, prin testament, mă imploră să nu-l reneg pe Dumnezeu, nici țara. Ce lucru ciudat, să ai părinți onești! Adevărul este că m-am format prin reacție la virtuțile lor și că am practicat impertinența și am cultivat egoismul din ură resimțită față de modestia lor. Te răscumperi cum poți pentru faptul de a fi ardelean, tara asta care continuă să nu-mi alimenteze orgoliul. Recunosc că e stupidă această propensiune pe care o am de a-mi pune mereu în discuție originile, de a mă răfui cu inevitabilul, de a vrea să scap fatalității. Desigur, toate astea nu-s decât literatură de proastă calitate; dar fiecare își otrăvește zilele cum poate.

Vorbesc adeseori despre tine cu Stéphane Lupasco, care te admiră mult, dar care nu poate scrie nimănui, nici măcar ție. Se scuză și ar fi de-a dreptul disperat să știe că-i porți pică pentru asta.

La mulți ani!
al tău,
EMIL CIORAN

# Cuprins